هدایة الطالبین لشرح غنیة المکلفین

هدایة الطالبین لشرح غنیة المکلفین

هدایة الطالبین لشرح غنیة المکلفین

بسم الله الرحمن الرحيم

ان اولى ما سطر من جواهر الكلام واحسن ما خطر في خواطر الانام حمد موجود تفرد
بالازلية والدوام وشكر منعم تفضل بسوابغ الانعام اتصف باعظم الصفات
وتنزه عن سائر النقصانات والصلوة على اشرف الموجودات وسيد الكائنات
محمد وآله اولى الهدايات اما بعد فاني بعد ان القيت الرسالة الموسومة بغنية
المكلفين في اصول الدين وكانت قليلة اللفظ كثيرة المعنى معشبة الرياض و
المغنى طلب مني شرحها بعض الاصحاب الاماثل والاخوان الازكياء فشرحتها شرحا
مشتملا على حل الفاظها وايضاح معانيها ليسهل به الوصول الى رياضها وبساتينها
ورسمته بهداية الطالبين لشرح غنية المكلفين فنقول انما ابتدا بالبسملة
اول هذا الكتاب حيث قال بسم الله الرحمن الرحيم اقتداء بكتاب العزيز
واتباعا لقول النبي صلى الله عليه وآله كل امر ذي بال لم يبدا فيه بالبسملة فهو ابتر
ولقول الصادق ع لا تدع البسملة ولو كنت شعرا وتيمنا وتبركا باسمه الشريف تعالى
الله اصله الاله حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال وثقلها وادغم اللام تفخيما وتعظيما
وجعل علما على الذات الموصوفة بجميع الكمالات المنزهة عن سائر النقصانات فان قلت
الباء في بسم لا بد لها من متعلق هو فعل او شبهه فهو اما مقدم او مؤخر اما
او فلا في البسملة اخبار بالابتداء باسم الله تعالى فلا بد من ذكر اسمه تعالى بغير البسملة
قلت وان كان كذلك الا انه يلزم منه الابتداء باسمه تعالى فلا حاجة الى ذكر اسمه تعالى مرة اخرى

او نقول

او نقول هو اخبار اريد به معنى الانشاء فان قلت الجمع في البسملة من اسمائه تعالى ثلثة
قلت الان اسمائه تعالى قسمين الاول اسم غير صفة والثاني اسم هو صفة والثاني على
ضربين محض بذاته تعالى وغير محض فالاول لفظة الله والثاني الرحمن والثالث منه
الرحيم وانما عقب البسملة بحمده تعالى حيث قال الحمد لله رب الارباب اقتداء بكتاب
العزيز واتباعا لقول النبي صلى الله عليه وآله كل امر ذي بال لم يبدا فيه بالحمد فهو اجزم
واداء لبعض ما يجب عليه والحمد هو الثناء القولي الاختياري على الفعل الحسن الاختياري
فبقولنا الثناء القولي خرج الشكر لانه فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما قوليا
كان او لا وبقولنا على الفعل الحسن الاختياري خرج نحو المدح على حسن الخلقة و
طول القامة واعلم ان بين موردي الحمد والشكر عموم مطلق لان مورد الحمد اللسان
فقط ومورد الشكر اللسان والقلب والجارحة فمورد الشكر اعم مطلقا وبين
متعلقيهما عموم كذلك فان الشكر متعلقه النعمة لا غير بخلاف الحمد فمتعلق الحمد اعم
مطلقا فبين الحمد خصوص وعموم من وجه فان قلت قد ذكرت في الحمد والبسملة
حديثين متنافيين لان الابتداء بالبسملة لا يمكن مع الابتداء بالحمد وبالعكس
قلت لا منافاة لان الابتداء حقيقي وغير حقيقي واعلم ان الرب هو المالك والمدبر
والمصلح كما قال الشاعر: يا رب البيت قومي غير صاغرة ... لمثل اهل الحرام البيت والحرم
ولا يخفى ان رب مالك كل مالك ومدبر كل مدبر ومنشئ اي خالق السحاب وخالق
العبد من تراب قال الله تعالى يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم

من تراب والصلوة يعني الرحمة من الله تعالى ومن غيره طلبها على لب اللباب الذي هو الخالص
عن كل شيء ولا يخفى ان الخالص من الادناس والكدورات متفاوتة في الجودة والرداءة
ولما كان النبي عليه وآله السلام خلاصة الكونين قال لب اللباب محمد سمي بذلك
لكثرة محامده وعترته وهم اخص قرابته اولى الجود وهو اعطاء ما ينبغي لما ينبغي
لا لعوض ومن عندهم علم الكتاب اما بعد حمد الله تعالى والصلوة على نبيه وآله فما
يكن من شيء بعد ذلك فهذه الرسالة المدونة رسالة اي طائفة من كلام مسطور
في ورقات قليلة سميتها اغنية الكلفين التسمية وضع الاسم بازاء المسمى والمكلفون
جمع مكلف والمراد به العاقل المميز وان لم يكن بالغا وسميت بذلك لان هذه المعارف
انما وجبت لوجهين الاول شكر المنعم او دفع المضرة الثاني دفع الخوف الحاصل
من الاختلاف او من خاطر ولا يخفى ان من عرف هذه المعارف المذكورة فيها كفاه
ذلك في كل من الامرين في اصول الدين الاصول جمع اصل وهو ما ينبني عليه غيره
واصول الدين هي التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد وانما كانت اصولا
للدين لان العلوم الدينية التي هي الفقه والحديث والتفسير موقوفة على صدق
الرسول الموقوف على ثبوت المرسل وقدرته وعلمه وعدله وعلى غير ذلك مما يعرف
في هذا الفن فصل اي هذا فصل في اثبات واجب الوجود وقبل الشروع في ذلك
نقدم مقدمة يتوقف عليها الدليل الآتي وهي ان المعقول اي الصورة الحاصلة
في العقل اما موجود وهو الثابت العين او معدوم وهو المنفي وهذا التقسيم على

المذهب الصحيح

المذهب الصحيح من نفي الاحوال القائل بها مشايخ المعتزلة غير ابي الحسن فانهم
اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم قالوا هو صفة لموجود لا يوصف بالوجود
ولا بالعدم قالوا المفهوم اما ان يعقل بالقياس الى نفسه وهو الثابت العين
او لا وهو المنفي والاول اما ان يرد عليه صفة الوجود وهو الموجود او العدم
وهو المعدوم او لا يرد عليه شيء منهما وهو الواسطة واستدلوا على ثبوتها بان
الوجود ان اتصف بالوجود لزم الدور او التسلسل وان اتصف بالعدم لزم اتصاف
الشيء بنقيضه فوجب ان لا يكون موجودا ولا معدوما والجواب انا لا نسلم استحالة
اتصاف الشيء بنقيضه لا في المعقول يجب ان يكون موجودا البتة ذهنا او خارجا
فكيف يجعل قسيما للموجود والمعدوم لانا نقول هو قسم للموجود والمعدوم خارجا
لا مطلقا لا في مورد القسمة معقول وكل معقول اما موجود او معدوم فمورد القسمة
كذا وايما كان يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لانا نقول مورد القسمة مفهوم
المعقول والماخوذ في الكبرى ذاته فلا يتحد الوسط والموجود الخارجي ان كان وجوده
حتما اي واجب لذاته لا لعلة اخرى فواجب لذاته وهو الذي يكون وجوده عين ذاته
والا اي وان لم يكن وجوده واجب الذات فممكن اي فهو ممكن ومن خواص الممكن ان
لا يكون وجوده اولى من عدمه والعكس لانه لو كان احدهما اولى فان كانت تلك الاولوية
كافية وضعا من النقيض فهو واجب او ممتنع وان لم تكن كافية وان لم يكن فلا رجحان
نظرا الى ذاته ويتفرع على هذه انه لا بد له في ترجيح احد طرفيه من مرجح خارج عن ذاته

ومنها انه محتاج الى المؤثر حال بقائه للزوم علة الحاجة له لا يقال الممكن غير محتاج
حال بقائه لانه ان احتاج الى المؤثر في الايجاد فهو باطل لان ايجاده ح تحصيل
الحاصل وان كان في امر جديد فالتاثير فيه لا في الممكن الباقي وان لم يؤثر فيه
اصلا لم يكن محتاجا اليه لانا نقول التاثير في امر جديد وهو البقاء ولا محذور
فيه فانه تاثير في الممكن او نقول التاثير في وجوده ولا يلزم تحصيل الحاصل الا اذا
كان التاثير فيه بغير هذا الوجود اما به فلا ومن هنا اي اذا علم ان الممكن لا يكون
وجوده واجب الذات بل هو جائز لا يترجح على عدمه لذاته يعلم انه اي الممكن لا بد له
من موجد واجب الوجود بحيث ان الممكن موجود فلا بد ان يكون واجب الوجود كذلك
اعلم ان هذه الصناعة مع وجازتها مقرر بثلثة طرق الاول طريق الاوايل وتقريره
ان نقول الممكن ليس له وجود من نفسه وهو ظاهر فلا بد له من موجد غيره فان كان
واجبا فالمطلوب والا افتقر الى مؤثر فان كان واجبا فالمطلوب والا فان عاد الى ما قبله
دار والا تسلسل وهما باطلان لان الدور عبارة عن توقف كل من الشيئين على الآخر
ولا يخفى استحالته حيث انه يلزم منه توقف الشيء على نفسه وتاثيره فيها وكونه
علة ومعلولا وموجودا ومعدوما ومتقدما ومتاخرا دفعة واحدة والتسلسل
عبارة عن ترامي علل ومعلولات الى غير النهاية وبطلانه من وجوه الاول انا اذا فرضنا
علل ومعلولات الى غير النهاية فاما ان يكون كلها ممكنة فلا وجود لها اذ لا علة
تامة او واجبة وبطلانه ظاهر مع انه يلزم منه المطلوب واما ان يكون بعضها واجبا

والباقي

والباقي ممكنا فينتهي الممكن الى الواجب الثاني برهان التطبيق وتقريره ان ناخذ
سلسلة من الازل الى زمان نوح مثلا واخرى ضم الى زماننا هذا ونطبق الصغرى
على الكبرى ح فلا بد من زيادة الكبرى والا لزم مساواة القليل للكثير ولا يخفى
ان بقدر متناه متناه فتناهيا الثالث ان المؤثر في السلسلة اما نفسها فيلزم
تقدمها على نفسها او جزءها فيتقدم على علله او غيرها فليس الا الواجب فينتهي
الثاني طريق سيد المحققين نصير الدين وتقريره ان الموجود الخارجي كما عرفت
منحصر في الواجب والممكن والممكن لا وجود له من نفسه فلا بد له من موجد واجب الوجود
والا لم يوجد لكنه وجد فيثبت الواجب الثالث طريق المحقق نصير الدين الكاشي
وتقريره ان يقول لا شك ان هنا موجودا فان كان واجبا فالمطلوب والا افتقر الى
مؤثر تام ولا شيء من الممكنات كذلك فلا بد من وجود الواجب واعلم انه انما قدم هذا البحث
على غيره لانه اصل للمباحث الآتية **فصل** في صفاته الثبوتية التي هي صفات الاكرام
وقدمت على ما عداها لمزيد شرفها الفاعل ان كان فعله ملازما لذاته خارجا
اي لا ينفك عنه بل يقارنه وجودا وعدما فموجب والا اي وان لم يكن فعله ملازما
لذاته بل يتخلف عنها التوقف على القصد والداعي فقادر فالموجب هو الذي يفعل مع
امتناع ان لا يفعل والقادر هو الذي يفعل مع امكان ان لا يفعل ومن هنا
اي اذا علم ان الموجب هو الذي يكون اثره لا ينفك عن ذاته يعلم انه لو كان الواجب
موجبا لزم قدم العالم مع ثبوت امكانه اي مع ثبوت كون العالم ممكن الوجود ويخفى

ان ذلك باطل اذ يلزم ان يكون قديما وحادثا فلا بد من ان يكون الواجب
قادرا وهو المطلوب وانما سمي العالم عالما لانه علامة على وجود الواجب تعالى فان قلت
لم قال مع ثبوت امكانه وكان الاولى ان يقول مع ثبوت حدوثه لان القائل بقدم
العالم يقول مع ذلك بالامكان فلا محذور في كونه قديما ومكنا قلت فيه اشارة الى
ان الامكان يستلزم الحدوث بناء على ان الممكن لما تساوى طرفاه وجب ان يكون
وجوده من غيره فحال الايجاد ان كان موجودا لزم منه تحصيل الحاصل والا يثبت حدوثه
مع ثبوت امكانه لا يجوز ان يكون قديما وفيه تنبيه على ان علة الاحتياج هي الامكان
لان العقل اذا نظر الى الممكن من حيث امكانه من غير التفات الى امر آخر قضى العقل من تلك
الجهة بانه محتاج الى المؤثر وذلك دليل قاطع على ان علة الاحتياج هي وايضا الحدوث
كيفية في الوجود متاخرة عنه والوجود متاخر عن الايجاد والمتاخر عن الحاجة
فلو كان الحدوث علة كما هو راي ابي هاشم او جزء علة كما هو راي ابي الحسين او شرطا
كما هو راي الاشعرية لزم تاخره عن نفسه بمراتب وبطلانه ظاهر وانما قدم القدرة
على غيرها من الصفات لظهور انها اصل بالنسبة الى غيرها اما العلوم فلان
دليله الاحكام والاتقان الموقوف على ذلك واما الحيوة فلان دليلها القدرة
والعلم واما غيرهما فمبين واحكام فعله واتقانه اي كونه مطابقا للمصلحة
دليل على علمه لانه ان اردتم بمطابقة الفعل للمصلحة مطابقته لها من كل وجه
فلا نم ان في افعاله شيئا كذلك فان النار مثلا فيها من المضرة احراق ثوب الزاهد

واما

والماء تغريق الطفل وكذا غيرهما وان اردتم مطابقته لها من بعض الوجوه فلا نم
انه يدل على العلم لان كل فعل لا يخلو من مصلحة ما لانا نقول المراد مطابقته للمصلحة
المقصودة منه ولا شبهة في دلالته على العلم فان قلت هذا انما يثبت بعد ثبوت
العلم لان القصد موقوف على العلم قلت قد ثبت انه مختار وهو يستلزم ذلك فثبت
انه عالم ولك ان تقول المراد بالمصلحة المقصودة منه المصلحة التي من حقها ان يكون
غاية لهم له فافهم فان قلت هذا منقوض بالزنبور والمحتدي فانهما يفعلان ما لا
يقدر على مثله الاذكياء ويوافق الغرض المطلوب منه وليسا بعالمين قلت هما ايضا
عالمان فان قيل الفعل المحكم قد يصدر عن الجاهل مرة فيجوز ان يتكرر فلا يدل
على العلم قلت لا نم جواز صدوره منه ولئن سلمناه فلا نم جواز تكرره للفرق الضروري
بين الندرة والتكرر فان قيل يجوز ان يكون الباري تعالى اوجد شخصا وذلك هو
المؤثر في العالم فلا يثبت كونه تعالى عالما قلت ان اوجده على سبيل الاختيار ثبت
انه عالم والا لزم قدمه وقد ثبت حدوث ما سواه وقدرته وعلمه دلا على حيوته
لاستحالة حصول القدرة والعلم لغير الحي وحياته عبارة عن صحة اتصافه بالقدرة
والعلم فان قلت الصحة صفة ثبوتية والذوات متساوية في الذاتية لا اشتراكهما
في صحة المعقولية فاتصاف ذاته بهذه الصحة دون ما عداه لا بد له من مرجح
ويلزم اما الدور او التسلسل فالجواب ان ذاته مخالفة لغيرها من الذوات والاشتراك
في صحة المعقولية اشتراك في امر عارض وهو لا يوجب التساوي وحياته تعالى و

بثبوت استحالة الترجيح من غير مرجح بد لان على عموم قدرته وعلمه اما دلالة حيا
على ذلك فلان معنى حيا انه يصح منه ان يقدر ويعلم وهذه الصحة ثابتة بالنسبة
الى الجميع ومتى صح له شيء وجب له لان صفة ذاتية والصفة الذاتية متى صحت وجبت
واما دلالة استحالة الترجيح من غير مرجح فلانه لما ثبت انه واجب الوجود وجب كونه
مجمعا وان قدرته وعلمه ذاتيان قلو قدر على البعض دون البعض او علم البعض
دون البعض لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل واذا لزم منه الخ ثبت انه تعالى
على الجميع فان قلت لا نم استحالة الترجيح من غير مرجح لان الراكب لاحد الطريقين لا كل
لاحد الرغيفين مع تساويهما يختار ذلك لا لمرجح قلت لا شبهة في ان ذلك امر
ضروري لا يقبل الانكار والمرجح فيما ذكرتم هو الارادة وما قيل من انه تعالى لو قدر
على الشيء لجاز وقوعه منه فباطل لان حكمته مانعة من الوقوع نعم يجوز ذلك نظرا
الى القدرة وما قيل لو قدر على اكثر من واحد لزم منه اما الدور او التسلسل او تكثر ذاته
او كل شخص لا بد له من مصدرية فان دخلت في ذاته تكثرت والا افتقرت الى مصدرية
اخرى وننقل الكلام اليها فان عادت الى الاولى دار والا تسلسل فالجواب عنه ان
المصدرية امر اعتباري لا يحتاج الى مصدرية وايضا لو صح ما ذكرتم لزم منه ان
لا يوجد شيء اصلا لان المصدرية ان دخلت في ذاته تكثر والا تسلسل وما قيل من انه
لو قدر على الجميع لقدر على عين مقدورنا فيلزم اما وقوع المقدور الواحد بقادرين
او الترجيح من غير مرجح او اجتماع النقيضين والكل باطل فجوابه ان ما ذكروه لازم

للوقوع

للوقوع لا للقدرة ولا نم الترجيح من غير مرجح ايضا لجواز وقوعه بقدرة اقوى القادرين
وايضا هذا الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي وما قيل لو من انه لو قدر على الجميع
لقدر على مثل مقدورنا وهو اما طاعة او معصية ولا قدرة له عليهما لاستحالة وقوعهما
منه فجوابه ان هذا الامتناع غيري ولا ينافي القدرة وايضا فذلك لازم للوقوع
لا للقدرة وما قيل من انه لا يعلم الجزئي الزماني على وجه جزئي لانه لو علم مثلا بكون
زيد في الدار فاذا خرج ان بقي ذلك العلم كان تعالى جاهلا وان تجدد له علم آخر لزم منه
كون ذاته محلا للحوادث وتغير علمه فجوابه ان المتغير هو التعلق الاعتباري لا العلم
الذاتي وما قيل من انه لا يعلم الجزئيات قبل وقوعها اذ لا شيء من المعدوم بمتميز
وكل معلوم متميز فجوابه انا لا نم انه لا شيء من المعدوم بمتميز فان الكاتب يتميز بين الحرف
بيده او بكتبه وما قيل من انه تعالى لو علم بجميع لعلم ما لا نهاية له وهو محال والامكان
غير المتناهي متناهيا لانه متميز وكل متميز متناه فجوابه انا لا نم لزوم تناهي
غير المتناهي فان غير المتناهي متميز عن المتناهي وليس بمتناه وما قيل من انه لو علم
كل معلوم لعلم بانه عالم ولعلم بانه عالم بكونه عالما الى غير النهاية وهو محال فجوابه ان علمه
نفس ذاته فلا تسلسل فقد ثبت انه تعالى عالم بالجميع وبطلت مذاهب الخصوم والتخصيص
في ايجاد العالم اي التخصيص الواقع في ايجاد العالم في زمان دون زمان وشكل
دون شكل والقرآن العزيز كقوله تعالى يفعل الله ما يشاء وقوله اقيموا الصلوة
ولا تقربوا الزنى الى غير ذلك من الاوامر والنواهي المستلزمة للارادة والكراهة

دلا على ارادته وكراهته اى كونه مريدا وكارها اما دلالة الاولى فظاهر فان ذلك
التخصيص لابد له من مخصص والا لزم التخصيص لا مخصص وذلك المخصص هو الارادة
والكراهة واما دلالة الثانى فظاهر ايضا اذ الحكيم لا يامر الا بما يريد ولا ينهى الا
عما يكره فان قلت لو اراد الله تعالى من عباده فعلا او كرهه واراد العبد خلاف
ما اراد او كرهه لزم منه الجمع بين الضدين وان وقع مراده هما لزم اجتماع النقيضين وان
وقع مراده تعالى لزم كون العبد مجبورا وان وقع مراد العبد لزم كونه تعالى مغلوبا والكل
باطل فلا يريد من عباده فعلا ولا يكره لجواز المخالفة قلت انما يلزم كونه تعالى مغلوبا
على تقدير ان لا يكون الفعل منوطا الى قدرة العبد واختياره وهما اى ارادته و
كراهته علم بالمصلحة اى بمصلحة ايجاد افعاله او تركها او بمصلحة امره باتيان الطاعات
او نهيه عنها لعدم صلاحية غيره اى غير العلم بالمصلحة لذلك اى للتخصيص وذلك
لان المخصص ليس هو العلم المطلق لانه عام بالنسبة الى جميع الاشياء فى جميع الاوقات
ولا القدرة لان شانها التاثير والايجاد من غير مخصص لانها حاصلة فى جميع
الاوقات اذ هى عين ذاته ولا الحيوة لعين ما قلناه وباقى الصفات راجعة الى ما
ذكر فلم يبق الا العلم بالمصلحة فان قيل لم لا يجوز ان يكون المخصص هو القبول
فان فعل الفاعل موقوف عليه قلنا قبول بعض الممكنات فى وقت دون اخر لا بد له
من مخصص لا يكون من الممكن والا دار او تسلسل فيكون هو العلم بالمصلحة وارادته
عين ذاته لانها لو كانت مغايرة لذاته فاما قديمة فيلزم تعدد القدماء او حادثة فاما

حالة

حالة فى ذاته فيكون محلا للحوادث او فى غيره فيكون محتاجا او لا فى محل فيكون
ذاتا لا صفة هف لا يقال لو كانت ارادته عين ذاته لزم منه قدم العالم لان
الفعل انما يتوقف على القدرة والارادة وهما حاصلان ازلا لانا نقول لا يلزم
من وجودهما ازلا تعلقهما بايجاد الممكنات ازلا بل يجوز ان يكون من الازل تعلقت
بايجاد زيد فى زماننا هذا فلا يلزم القدم والسمع كقوله تعالى وهو السميع البصير وقوله
وهو يدرك الابصار دل على اتصافه بالسمع اى بكونه سميعا والبصر اى بكونه بصيرا
والادراك اى بكونه مدركا والحمل على الحقيقة اى حمل السمع على حقيقته وهو
الادراك بالاذن والبصر على حقيقته وهو الادراك والادراك على حقيقته
وهو الاطلاع على الامور الخارجية بواسطة الحواس مع ان ذلك يستلزم الجسمية
وسياتى تنزيهه عنها فيتعين ان يراد بسمعه وبصره وادراكه تعالى العلم
بالمسموعات والمبصرات والمدركات تسمية للمسبب باسم سببه وهو من اقرب وجوه
المجاز فان قلت اذا كان المراد به العلم فلا يحتاج الى التعرض له مرة اخرى بعد
اثبات كونه تعالى عالما ولئن جاز التعرض له فما الفائدة فى ذكر السمع والبصر مع
انهما داخلان تحت الادراك فالجواب انه لا يلزم من جواز اطلاق لفظ العالم
عليه ووصفه به جواز اطلاق لفظ السمع والبصر والمدرك عليه ووصفه بها
بل هو موقوف على وروده من الشرع الشريف وبناء على الفائدة فى ذكر السمع والبصر
مع دخولهما تحت الادراك والقران نحو قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقوله تعالى

فاجره حتى يسمع كلام الله دل على اتصافه تعالى بالكلام اى يكون تعالى متكلما وقال الاشعرية
دليله العقل واستدلوا على كونه تعالى متكلما بان الباري تعالى حي وكل حي يصح ان يكون
متكلما فالباري تعالى كذلك فيجب ان يتصف به والا لاتصف بضده وضده نقص والباري تعالى
منزه عنه وكبرى هذا الدليل ممنوعة اذ كثير من الاحياء لا يصح ان يكون متكلما وقولهم
لو لم يتصف به لاتصف بضده فممنوع لجواز الخلو عن الضدين فان الهوام لا متكلمة
السود والبياض والبرد والسكون فلا يلزم الا عدم نقص الا في الشاهد والغائب وايضا لو تم هذا
الدليل لزم منه كون تعالى شيئا ما فيما اجيب به فهو جوابنا وكونه لا حرفا ولا صوتا كما يقول
الاشعرية غير معقول والا لاتصف الساكت والاخرس بالكلام ونزاع الاشعرية مبني
على ان المراد بالمتكلم من قام به الكلام لا من فعله لانهم يقرون بان هذه الاحرف المقطعة
المخلوقة في الشجرة صنعه تعالى لكنها لما لم يكن قائمة بذاته تعالى ذلك هكذا قيل واحتج
الاشعرية على صحة ما قالوه بقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان
على الفؤاد دليلا والجواب عنه انه يجوز ان يراد تصوير الكلام وان يكون القائل
اشعريا على انه معارض بقول الاخر اردت كلاما فاقتضبت من جليسها فلم يك الا هو
بالحواسب فانه يدل صريحا على ان الكلام هو الحروف والاصوات وحدوثه اى حدوث
الكلام يعلم من تركبه من الحروف والاصوات التي تعدم السابق منها بوجود اللاحق
ويدل على حدوثه انه لو كان قديما لكان تعالى عابثا لانه امر ونهى ازلا وقد عرفت ان
العالم حادث ولانه لو كان قديما لكان تعالى كاذبا لانه اخبر بارسال نوح عم في الازل قبله

مع انه لا سابق

مع انه لا سابق على الازل ويدل على ذلك انه تعالى وصفه بالحدوث في قوله ما
يأتيهم من ذكر من ربهم محدث ويدل على ذلك انه عرض وكل عرض حادث لما
قيل كيفية نزول وحيه تعالى بالكتب والاوامر والنواهي ان يبين عيني اسرافيل اللوح
اذا اراد الله تعالى ان تكلم بالوحي ضرب ذلك اللوح بجبين اسرافيل فيلقيه الى
ميكائيل ويلقيه ميكائيل الى جبرئيل ويلقيه جبرئيل الى الانبياء عليهم السلم

فصل

فصل في صفاته السلبية المتمة بصفات الجلال فمنها انه تعالى ليس بمركب

والدليل عليه ان الواجب ليس بممكن والا لاتصف بالنقيضين وكل مركب ممكن
اذ هو الملتئم من امرين فزايدا فيكون مفتقرا الى اجزائه لتوقف وجود الكل
على وجود اجزائه وكل مفتقر الى غيره ممكن لما عرفت فلا يكون الواجب تعالى مركبا
ومن هنا يعلم انه تعالى ليس له جنس لانه الجزء الذي يكون تمام المشترك بين
الماهية وبين ماهية اخرى ولا فصل له لانه الجزء الذي يميز الماهية في ذاتها
ولا حد لان الحد مركب من الذاتيات فيعلم من ذلك ان ذاته غير معلومة للبشر
لان المطلع للبشر على الذوات ليس الا الحد ولزوم الدور الخ من كونه مركبا لا
كل ما عداه تعالى مفتقر اليه ومن جملة ما عداه اجزاؤه على تقدير تركبه لانها تسابقه
فيكون مفتقرة اليه وقد عرفت ان المركب مفتقر الى اجزائه فيدور وانما قال الدور
المحال لان الدور قد يطلق وان كان مجازا على دور المعية وهو ليس بمحال لانه يستلزم
تقدم كل من الموقوفين على الاخر ووجوبه تعالى دل على استحالة كونه جسما لان كل

جسم مركب من ثمانية جواهر او اربعة او ستة وقد عرفت ان الواجب تعالى يستحيل
تركبه ولان الواجب تعالى ليس بمفتقر الى غيره فلا يكون جسما وكل جسم مفتقر الى غيره
ولان كل جسم محدث لانه اما ان لا يكون لا يخلو عن مكان او منتقلا من مكان
الثاني فهو متحرك والا فساكن والحركة والسكون حادثان لان الحركة عبارة عن
الكون في مكان عقيب الكون في اخر فلا يتم ماهيتها الا بما تقدم عليه وما بعده
والمتحرك والمحرك والسكون عبارة عن ثاني الكونين في مكان واحد فيكون سبق
بالكون الاول فيكون محدثا وما يلازم الحدث محدث ضرورة والواجب ليس
بمحدث فيستحيل كونه جسما او عرضا لان العرض مفتقر الى الجسم والواجب ليس
بمفتقر الى غيره فيستحيل تحيزه اي كونه في حيز اي مكان لان كل متحيز فهو جسم
والباري تعالى ليس بجسم والحيز قيل هو الفراغ المتوهم الذي تشغله الاجسام
بالحصول فيه وقيل هو البعد المفطور وقال ارسطو هو السطح الباطن من جسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي ويرد على الاول ادلة الملاحدة انها اقوى
من ادلة الخلا كما بين في موضعه ويرد على الثاني انه يلزم التداخل بين الاجسام
او التتم وهما غير جايزين وبيان ذلك ان المكان لو كان موجودا لكان اما جسما
فيلزم التداخل او عرضا فيفتقر الى محل ولا محل فهو مكان وسنقل الكلام اليه ان شاء الله
وقد يجاب عنه بانا لا نسلم لزوم التداخل ولم لا يجوز التخلخل والتكاثف لان القطن
المندوف مثلا اذا انضغط تخلخلت اجزاؤه وتكاثفت لكن يمكن ان يورد بطريق

جديد ذكر

طريق غير ما ذكر وهو انه لو كان جسما فلا بد له من مكان وسنقل الكلام اليه ولم
عدم تناهي الاجسام وقد يجاب عنه بانه يجوز ان يكون المكان مجردا خاليا عن
المادة فيندفع هذا السؤال اصلا ويرد على الثالث انه يلزم ان يكون
اكبر الاجسام يعني العرش ليس في مكان ولا يلتزم به القائل فيلزم عدم تناهي
الاجسام وايضا لو كان المكان هو السطح لزم حركة الساكن كالطير الواقف في الهواء
فالطير الساكن في الهواء لتوارد السطوح عليه وهو ظاهر ويستحيل حلوله تعالى في غيره
لان الحلول هو قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بحيث يكون تعين المحل
علة لتعين الحال فلو كان الباري تعالى حالا في غيره لزم ان يكون عرضا وقد
عرفت انه تعالى ليس بعرض فلا يحل في غيره وخالف في ذلك جمع من المتصوفة حيث
قالوا انه يحل في قلوب العارفين الواصلين والنصارى حيث ذهبوا الى انه حل في المسيح
وهؤلاء ان عنوا بالحلول ما ذكرناه فقد عرفت بطلانه والا فلا بد من تصوره اولا
ليفتى نفيا او اثباتا ويستحيل الاشارة اليه لانها استدعاء موهوم اخذ من
المشيرية بالمشار ولا يخفى ان ذلك لا يكون الا في الجواهر والاعراض فيستحيل
الاشارة اليه بالحس ويستحيل اللذة والالم عليه لان اللذة هي ملائمة المزاج
للاعتدال والالم منافرته له ولا يخفى ان المزاج عرض لانه هيئة حاصلة من
تفاعل العناصر الاربعة وقد عرفت انه ليس محلا للاعراض وعرفت الادلة اللذة بمادرك

الملايم من حيث انه ملايم والالم بادراك المنافي من حيث انه منافي واتفقوا على
انه تعالى لا يلتذ لذة حسية لانها لا تكون الا في الجسمانيات ولا يتألم مطلقا اذ لا
منافي له تعالى لان كل ما عداه معلول له والعلة لا تنافي معلولها والا لما وجد فان
قلت الباري تعالى يدرك العدم والعدم منافي فيلزم ان يكون الباري تعالى متألما
قلت الالم الادراك بشرط النيل كذا قيل واما اللذة العقلية فنص ذهب الاوائل و
بعض المتكلمين الى انها انما تكون بالانه تعالى اعظم مدرك لاجل ادراك ما تم ادراكه
فكيف لا يكون سعيدا وانت تعلم ان هذا المعنى وان لم يكن مستحيلا عقليا في نظر
العقول الا ان اسماءه تعالى توقيفية لا يجوز اطلاقها عليه الا باذن من الشرع
الشريف بحيث لم يسم به نفسه لا يجوز التهجم عليه وتحقيق قيام الحوادث
بذاته خلافا للكرامية حيث ذهبوا الى جوازه والدليل على ذلك انه لو حل في ذاته
حادث لكان منفعلا وهو ممتنع لان الانفعال من صفات الجواهر الباقية ولانه
لو حل في ذاته تعالى حادث فاما صفة كمال فيلزم ان يكون مستكملا بغيره او صفة
نقص فيلزم نقصه واحتج الكرامية على صحة ما قالوه بان الباري لم يكن خالقا
ثم صار خالقا فقد تجدد له صفة الخالقية وهي قائمة بذاته لاستحالة قيام
الصفة بغير موصوفها ولان الباري تعالى لم يكن سميعا ولا بصيرا ثم صار كذلك
ولا علم له تعالى يتجدد بتجدد المعلومات والجواب ان التجدد امر اعتباري لا صفة حقيقية فلا يلزم

كونه محلا للحوادث

كونه محلا للحوادث ومن هنا يعلم ان صفاته تعالى ليست زائدة لانها لو كانت كذلك
قديمة فيتعدد الواجب واما حادثة وقد عرفت بطلانه ويستحيل كونه في جهة لان
الجهة مقصد المتحرك ومتعلق الاشارة الحسية ولا يخفى ان كل ما في الجهة فهو اما جوهر
او عرض والواجب ليس بجوهر ولا عرض فلا يكون في جهة ولان كل ما في جهة فهو متحيز
او حال في المتحيز فلا يكون في جهة فان قلت قد دل العقل والنقل على انه تعالى في جهة الفوقية
كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى ومثل قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ومثل
قوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم قلت قد عرفت ان ذلك محال عقلا فلا يجوز
العمل بالظواهر النقلية فالمراد بالاستواء الاستيلاء كما قال الشاعر قد استوى
بشر على العراق ٭ بغير سيف ودم مهراق والمراد بالفوقية الفوقية في القهر والقدرة
اذ كثيرا ما يراد بهذا ذلك فان قلت اهل العقول السليمة والفطن المستقيمة يرفعون
ايديهم الى السماء عند الدعاء وما ذلك الا شهادة فطرتهم بان معبودهم في الجهة الفوقية
قلت لا دلالة لما ذكرت على انه تعالى في جهة بل يجوز ان يكون ذلك بان الرزق في السماء
وان كلما هو موعود ومكتوب في اللوح المحفوظ وهو في السماء كما قال تعالى وفي السماء
رزقكم وما توعدون على انه معارض بوضع الجبهة على الارض حال السجود فانه قد
روي ان اقرب ما يكون العبد الى الله تعالى في تلك الحالة فان دل ما ذكرتم على انه تعالى
في الجهة الفوقية دل ما ذكرناه على انه تعالى في الجهة التحتانية حيث انكم لا تلتزمون بما قلناه
لم تلتزموا بما ذكرتموه فقد عرفت من هذا انه تعالى ليس في جهة فيستحيل رؤيته لان كل

مرئي فهو في جهة لانه اما مقابل او في حكم المقابل وكل من كان كذلك فهو في جهة وما
يدل على انه تعالى ليس بمرئي قوله في جواب موسى عم حين قال رب ارني انظر اليك
قال لن تراني فانه تعالى لو جازت رؤيته لكان عم احق بها واولى من غيره الا انه
تعالى اجابه بلن التي هي لتوكيد النفي فدل على انه تعالى ليس بمرئي ومما يدل على انه تعالى ليس
بمرئي قوله تعالى لا تدركه الابصار لانه صريح في انه تعالى لا يدرك بالبصر لا يقال انما
يستفاد من قوله لا تدركه الابصار رفع الايجاب الكلي وهو يصدق مع السالبة الجزئية
فيدل على ان بعض الابصار لا يدركه جميعها فلم لا يدركه بعض الابصار لانا نقول
هذا وقع في معرض التمدح فلا بد ان يراد عدم الادراك مطلقا والا لما تم التمدح
اذ اكثر المخلوقات لا تدركه جميع الابصار بل بعضها لا يقال سؤال موسى الرؤية
حيث قال رب ارني انظر اليك يدل على جواز الرؤية اذ يستحيل من كليم الله تعالى
واقرب انبيائه اليه ان يسأل ربه شيئا محالا او ان يعتقد او يجوز ان يكون ربه
ممكنا مع انه خلاف الواقع لانا نقول سؤاله كان لقومه حيث قالوا ارنا الله جهرة
فاراد ان يقيم عليهم الحجة وان يبين لهم ان رؤيته ليست بجائزة ومثل هذا قول
ابرهيم خليل الله هذا ربي يعني الكوكب مرة والقمر مرة والشمس اخرى لا يقال قوله
تعالى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني دليل على جواز الرؤية فانه
علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن والمعلق على الممكن ممكن لانا نقول لا نم
ان الاستقرار المعلق عليه ممكن لان الرؤية امر ممكن معلقة على الاستقرار حال الكون

واستحالة

واستحالة معلومة قطعا اجاب الاشعرية على انه تعالى يرى بوجوه الاول قوله تعالى وجوه
يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ووجه الاستدلال ان النظر اما ان يراد به تقليب الحدقة
نحو المرئي وهو باطل لان ذلك لا يكون الا بالنسبة الى الاجسام واما ان يراد به الرؤية
وهو المطلوب الثاني قول النبي صلى الله عليه وآله يوم ترون ربكم كما ترون البدر
الثالث قوله تعالى انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فانه يدل على ان المؤمن ليس بمحجوب
الرابع قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فانه قد روي ان الزيادة هي الرؤية
والجواب اما عن الاول فهو انا لا نم ان النظر يطلق على الرؤية لغة لقول الشاعر نظرت
الى الهلال فلم اره فانه يدل على ان النظر غير الرؤية والا لتناقض ولان الرؤية تحصل
غاية النظر يقال ما زلت انظر اليه حتى رأيته ويقول الشاعر وقت كاني من وراء زجاجة
الى البدر من فرط الضياء انظره فعينا ارى طورا يعرفان من البكا تماشى طور الحيران فانظر
اثبت كونه ناظرا في الحالين سلمنا لكن كما يطلق النظر على الرؤية يطلق على الانتظار يدل
عليه قول الشاعر وجوه يومئذ ناضرة الى بلال كانظر الظبي حيا النعام فانه يدل على
ان النظر يراد به الانتظار وفي الاخرى ويوما بدا لي فارى وجوههم الى الموت
تقع السيوف نواظر ولا شبهة انهم لا يرون الموت فيجوز ان يكون المراد الى
ربهم وثوابه كما ذكره المرتضى لا يقال قد ذكر ان الانتظار يورث الصفاء وان
الانتظار موت احمر فلا يليق به ان يبشر بما يوجب الغم لانا نقول الانتظار انما يكون
كذلك اذا لم يكن النعمة متيقنة اما اذا كان مقطوعا بها فلا سلمنا ان المراد به الرؤية لكن

يجوز ان يراد بالى منه الآلات وهى الغم اى وجوه يوسف الظرة تضر بها وعلى هذا
الاخر ابيض لا يرهب الخزال ولا يقطع وحار لا يجون مساو واما عن الثانى فهو
الاتم الخبر سلمناه لكن ليس بمتواتر فلا يصح حجة سلمناه لكن الرؤية كما تطلق على
الادراك بالبصر يطلق على الادراك بالبصيرة الم تر الى قوله تعالى الم تر كيف فعل
ربك اصحاب الفيل فان البحث لم يرنى ولا يرى وقول الشاعر رايت الله اهل بسمى
براها وحيث تعذر معرفته تعالى بالكنه فالمراد بان هذه المعارف تحصل بضرورية
واما عن الثالث فهو ان المراد بالحجب الحجب عن رحمة الله لا عدم الحجب عن ذاته لان
ذلك لا يكون الا فى الاجسام واما عن الرابع فهو ان النقل باطل وان صح فهو
معارض بمثله ومع ذلك فقابل للتاويل والله الموفق ووجوبه دليل اهل صدق حجته
لان الكذب قبيح والقبيح ينافى الواجب تعالى منزه عن النقص يدل على انه صادق
ودلائله على عدم احتياجه لان الحاجة اما فى الذات فيحتاج الى موجد فيكون
حادثا والواجب ليس بحادث واما فى الصفات فيحتاج الى الكمال مع ان الكمال يتحقق
رشحات جوده وظلال من ظلمات وجوده وهو الكامل المطلق فى ذاته وصفاته
لانه لو احتاج الواجب الى غيره لزم الدور وتعطل وهو باطل لما مر فلا يكون الواجب مختلفا
فيلزم نفى المعانى التى قال بها الاشعرية من القدرة والعلم والحيوة والارادة زائدة
على ذاته تعالى لانه لو كان قادرا بقدرة زائدة او عالما بعلم زائد لكان محتاجا الى
ذلك الزائد وقد عرفت انه ليس بمحتاج وهذا كله بناء منهم على تساوى الذوات

بيان بطلان ذلك لزم ايضا انتفاء الاحوال التى قالوا بها المعتزلة من القادرية والعالمية
والحيية والموجودية لانه لو كان قادرا بقادرية او عالما بعالمية او حيا بحيية
او غير ذلك لزم احتياجه الى غيره وقد عرفت انه تعالى ليس بمحتاج هذا مع انها اى
الاحوال غير معقول اذ لا يعقل شئ ليس بموجود ولا معدوم كما عرفت آنفا
والاتحاد وهو صيرورة الشيئين الموجودين شيئا واحدا من غير زيادة ولا
نقصان غير معقول فان المتحدين ان بقيا موجودين او عدما معا فلا اتحاد لان
عدم احدهما ربما يبقى الاخر فكيف فلا يكون تعالى متحدا بغيره ومما يدل على انه لا يتحد بغيره
انه لو اتحد بممكن لزم انقلاب الحقائق او تعدد الواجب وسيأتى انه لا واجب غيره
فلا يتحد بغيره اصلا وهذا خلاف ما عليه جميع النصارى القائلين باتحاده تعالى بالمسيح
ونقل عن بعض المتصوفة ان العارف اذا بلغ النهاية تصير هويته هى هوية الله تعالى
اولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار جهنم يصلونها وبئس القرار ووجوبه تعالى
والتمانع والنقل يدل على انه تعالى واحد بالشخص اما دليل التمانع فهو انه
لو كان الواجب اكثر من واحد لزم منه التركيب لاشتراك الواجبين فى حقيقة
الواجب وامتيازهما بامر اخر وقد مضى ان الواجب لا يجوز تركبه فان قلت لم لا يجوز
ان يشتركا فى حقيقة الواجب ويمتازا بامر خارج عن ذات كل واحد منهما كما
هو شأن الافراد المشتركة فى النوع قلت ذلك الامر المميز ان كان صفة حقيقية
قائمة بالذات لزم ان يكون الواجب محلا للاعراض والا فلا يتميز فتامل فانه دقيق

وايضا نقول ذلك الامر المميز يحتاج الى علة تقتضيه لذات الواجب تعالى فان كان ذلك
هو الذات لا لحيثية لزم ان يكون واحدا لما ثبت من ان كل ما هيته تكون تعينها مقتضى
ذاتها يكون نوعها مختصا او شخصا واذا كان تعينه لزم كون الواجب معلولا لغيره
في التعين فيلزم امكانه لا يقال حقيقة الواجب امر عدمي لان الوجوب عبارة عن
كون الذات بحيث يستحيل عليه العدم فتكون عدمية والاشتراك في العدميات لا يقتضي التركيب
لانا نقول لا نم ان الوجوب امر عدمي فان الماخوذ في مفهوم وجوب الوجود
هو عدم العدم وعدم العدم وجود فهو وجودي واما التمانع فله طريقان
الاول انه لو كان في الوجود الهان واجبا وجودهما اما ان يقدر كل واحد منهما
على منع الاخر عما يريده او لا يقدر كل منهما فيلزم عجزهما او يقدر واحد منهما دون الاخر
فلا الثاني لانه لو كان في الوجود واجبا وجود لوجب اشتراكهما في جميع الصفات
التي يقتضيها وجوب الوجود من القدرة والارادة وغيرهما وح فيمكن اختلافهما
قطعا وهو يستلزم جواز الحال الذاتية وما يستلزم جواز الحال الذاتية فهو ح لذاته
فلا يمكن ان يكون في الوجود الهان اما انه يستلزم الخ فلانه ح اما ان يقع مرادهما
فيلزم اجتماع النقيضين واما ان لا يقعا فيلزم ارتفاعهما واما ان يقع مراد احدهما
دون الاخر فيكون الاخر عاجزا الخ فيلزم فساد نظام الوجود وهذه الطريقة
مستخرجة من قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا التقرير حسن لهذه
الطريقة واما النقل فظاهر دلالته على ما ذكرنا نحو قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا

هو والملائكة

هو ولقائل ان يقول لا يجوز الاستدلال بالنقل في هذا المقام لان صحته موقوفة
على الوحدة اذ لو كان الواجب اكثر من واحد لزم الامكان المستلزم لجواز الكذب المستلزم
لعدم الجزم بصحته والجواب عنه ان نقول هذا اعتراف من المعترض بعدم جواز واجب
وجود وليس الغرض الا ذلك فيتم المطلوب على انا لا نم استلزام الامكان لجواز الكذب بل
فصل في العدل وما يتوقف عليه من المقدمات وما يتبع من الافعال العامة
العامة العقل الموصوف بصفة زائدة على حدوثه ان نفع العقل منه فقبيح ولا
حسن وهو ان يرجح فعله مع علمه بجواز تركه فواجب والا فندوب وان لم يرجح فكره
وان تساويا فمباح واعلم ان العقل ضروري التصور فلا يحتاج الى تعريف والقبح
والحسن بينان على تفسيرهما الاول ما يلائم الطباع والا يلائمها الثاني كون
الشيء صفة نقص او صفة كمال والاختلاف في انهما عقليان على كل من الاقوال
الثلاثة فاذكره والعقل النظري قاض بهما ضرورة كما هو عند المعتزلة وعند
بعضهم هما معلومان بالدليل وبالعقل العملي وعند الاوائل كذلك والاشعرية ذهبوا
الى انهما معلومان بالشرع وليس للعقل مدخل فيهما والحق الاول فان قيل اذا كان
التحسين والتقبيح ضروريين فما الفائدة في الاستدلال بالادلة الاتية قلت ما ذكره
من الادلة تنبيه على المطلوب لا استدلال فان بعض الضروريات يحتاج الى التنبيه
فاندفع ما قاله الاشعرية من انهما لو كانا معلومين ضرورة لم يكن بديهيا وبين خلو الكل
اعظم من الجزء وقد اذا عرفت فهلم علة وجوب التحسين والتقبيح العقليين ولو وجوبهما

سمعا اي العقل قاض بالحسن والقبح لوجودهما من جهة السمع وبيانه انه لو انتفيا
عقلا لزم انتفاؤهما سمعا واللازم باطل فالملزوم مثله اما بيان الملازمة فان السمع
لا يثبت الا بالعقل فيكون واصلا له فيلزم من انتفائه انتفاؤه واما بطلان اللازم
فباعتراف الخصم بوجودهما سمعا دل على وجودهما عقلا وحكم الملاءمة والمنافرة
يعني ان العقل قاض بالحسن والقبح لحكم الملاءمة والمنافرة وبيان ذلك ان يقول
لو كان الحسن والقبح معلولين معا لا غير لم يحكم بهما من لم يحكم بالشرع ولا يقول
به لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بطلان التالي فلان الملاءمة والمنافرة يحكمون
بهما مع انهم لا يحسنون البعثة ولما كان هذا مظنة سؤال وهو ان بقي الحسن والقبح
يقالان على ثلاثة معان كما مضى ولا خلاف في ان ما يلائم الطبع محكوم بحسنه وما
لا فهو محكوم بقبحه عقلا لا يجوز ان يكون حكم الملاءمة والمنافرة بملاءمة الطباع
ومنافرتها اجاب بقوله وليس ذلك اي حكم الملاءمة والمنافرة بالحسن والقبح
للملاءمة الطباع لبعض الاشياء كالصدق النافع وشكر المنعم والاحسان الى المنعم
ومنافرتها لبعض الاشياء كالظلم والكذب الضار والاساءة الى المنعم لاختلافها
اي الطباع فيهما اي فيما يلائم وينافر يعني لو كان حكمهم بملاءمة الطباع و
منافرتها الحاكم به مجموع هذه الطائفة القائلون بان البعثة ليست بحسنة لان
الطباع مختلفة فيما يلائمها وينافرها لكن التالي باطل فالمقدم مثله واعلم ان
العدلية اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها فقال المعتزلة البصرية حسنها وقبحها ذاتيان

لا لاجل امر
وقال المعتزلة ببغداد حسنها وقبحها بالجهات العارضة لها لان
من ظلم او منع الوديعة لم يتنازع العقلاء الى ذمه فاذا سألوا عن ذلك قالوا لانه
ظلم ولانها لو كانت حسنة وقبيحة لذواتها لكانت لطمة اليتيم اما حسنة مطلقا
او قبيحة مطلقا لكنها قد يكون حسنة كما اذا قصد التأديب وقد يكون قبيحة
كما اذا قصد الظلم واعلم ان المطلب الاقصى في هذا الباب هو اثبات عدله تعالى و
انما قدم هذا البحث على ما بعده عليه لتوقفه عليه وقدم هذا على ما بعده لتوقفه
عليه والعبد موجد لافعاله اختيارا اتفاقا من العدلية لكن هل هو
مساو بالله تعالى ام هو مسلوب بالدليل قال الجمهور بالثاني وابو الحسين البصري والكعبي ذهب
الاشعرية الى انه لا فعل للعبد اصلا ثم منهم من قال الراكب بمعنى ان الله سبحانه
اجرى عادته ان يخلق الفعل عقيب ارادة المكلف له وقيل ان ذات الفعل من الله تعالى
وكونه طاعة او معصية من العبد وذهب اصحاب التكليف منهم من قال الراكب
غير معلوم واعلم ان الذي ادى الاشعرية الى القول بالكسب هو ان المعتزلة لما
سمعوا منهم القول بان العبد لا فعل له صار جهلتهم يقولون بمقالتهم فاذا قيل
لهم في ذلك قالوا لا فعل لنا انما الفعل لله تعالى ولما كثر هذا من المعتزلة التجؤا
الى ذلك ولا يخفى عليك ان الكسب الذي قالوه لا يحصل له فان العبد ان كان له
في فعله اثر كان اعترافا بان العبد مؤثر وان لم يكن له اثر اصلا فلا معنى لاثبات
شيء اليه وذهب قوم الى القول واقع بالقدرتين وذهب الاوائل الى ان سبحانه وتعالى

يخلق في العبد القدرة والارادة ثم بهما يوجد الفعل والحق ان العبد موجد
لافعاله اختيارا لعدم كونها اي الافعال على وتيرة واحدة فلو كانت كلها واقعة
بقدرة الله تعالى واختياره لكانت على وتيرة واحدة فان افعال القادر الواحد
يجب فيها ذلك لكن لما كانت ليست كذلك فانا نجد تفرقة ضرورية بين النزول من السطح
على الدرج والسقوط للقدرة على الاول دون الثاني علم ان العبد فاعل
والتكليف فانا لو لم نكن فاعلين لم نكن مكلفين فالتالي باطل فالمقدم مثله بيان
الملازمة انه يستحيل من الله تعالى ان يكلف من لا قدرة له كما يستحيل في الشاهد ان يكلف
الاعمى نقط المصحف واما بطلان التالي فظاهر والوعد والوعيد على الله سبحانه
وعد من امن بالثواب ووعد من كفر بالعقاب ولو كان الكفر والايمان من الله سبحانه
وتعالى لم يحسن ان يعد الاول ويتوعد الثاني فلما وعد وتوعد علمنا ان العبد فاعل
والقرآن اي والقرآن الذي لا يقبل التاويل لان الكتاب العزيز مشحون باضافة
الفعل الى العبد مثل قوله تعالى من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تعالى هل
تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره الى غير ذلك من الآيات فان قلت هذه الآيات معارضة بقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون وقوله خالق كل شيء وقوله تعالى فعال لما يريد وهو خالق
الايمان قلت تاويل هذه الآيات واجب جمعا بين ما ذكرناه وما ذكرتم فان قلت
لم لا يجوز تاويل هذه الآيات اولى من تاويل الآيات التي دلت على نسبة الفعل الى العبد

قلت

قلت بل هو اولى فان الله سبحانه خلق القرآن حجة على الكافرين لا لهم ولو كان المراد من
هذه الآيات اضافة الكفر والايمان اليه تعالى لكان ذلك حجة لهم فيكون محجوجا كما مر
فان قلت ما تقولون في قول الشيعة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان قلت
خاصمني قولهم ان افعال العباد واقعة بقضاء الله تعالى وقدره قلت المراد بالقدر
هنا الكتابة كما قال الشاعر واعلم بان ذا الجلال قد قدر في الصحف الاولى التي كان سطر
والمراد بالقضاء الاعلام كما قال سبحانه وقضينا الى بني اسرائيل ونحو قوله تعالى وقضينا
اليه ذلك الامر والباري سبحانه وتعالى عدل حكيم اي لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب
لوجوب وجوده المقتضي لعدم جواز ذلك عليه فان فاعل القبيح لا بد ان يفعله لمصلحة
والقبيح لا مصلحة فيه مع علمه تعالى بقبح كل قبيح الصارف له وعن ذلك فقد وجد الصارف
وعدم الداعي وكلما كان كذلك وجب عدم الفعل ضرورة ولوجود الشرائع فانه تعالى
لو كان فاعلا للقبيح لم يكن لنا الى تصديق النبي طريق لجواز خلق المعجز على يد الكاذب
والاشاعرة لما ذهبوا الى انه لا فعل للعبد وان الافعال كلها واقعة بقدرة الله تعالى
واختياره لزمهم ان يكون الله سبحانه فاعلا للقبيح فيلزمهم القول بمنع النبوات
لانه يجوز ان يصدق الكاذب تعالى عن ذلك علوا كبيرا وانت عرفت بهذين الدليلين
انه تعالى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب وافعاله معللة باغراض حسنة والا لكان
عابثا والعبث قبيح وقد ثبت انه لا يفعل القبيح وقد خالف في ذلك الاشاعرة
حيث ذهبوا الى ان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض والا لكان سبحانه وتعالى محتاجا

الى ذلك الغرض فيكون ناقصا واشير الى جواب ذلك بقوله عائدة الى غيره الى العالم
فلا يلزم استكماله لانه انما يكون كذلك لو كان الغرض عائدا اليه اما اذا عاد الى غيره فلا
والاوايل ذهبوا الى ذلك وقالوا كل فاعل فعلا فهو يستفيد بستة وهو انه فعل
ما هو احسن به في نفسه او ما هو احسن من غيره وجواب ذلك انكم ان اردتم كونه
فعل ما هو اليق بحكمته فلا كلام انه يستفيد الكمال من حيث ذلك وان اردتم
انه لو لم يفعل ذلك لكان ناقصا ويجب ابو حيث يثبت انه تعالى عدل حكيم لا يخل
بقبيح ولا يخل بواجب يثبت انه يجب عليه فعل ما يقرب من الطاعة ويبعد عن
المعصية الذي يمكن الفعل من دونه ولا ينافي التكليف ويسمى ذلك اللطف فان
من اراد من غيره فعلا مع علمه بانه لا يحصل الا مع فعل يفعله المريد معه من غير مشقة
ولم يفعل ذلك الفعل يسمى ناقضا للغرض ونقض الغرض قبيح تعالى الله عنه فيفعله
لانه لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب وبقولنا الذي يمكن الفعل من دونه يخرج نحو
القدرة والالة وبقولنا ولا ينافي التكليف يخرج نحو الجذب من الزنا الى
مجلس هل العلم فانه زجر وهو ينافي التكليف لانه منوط الى اختيار المكلف فان قلت
لو وجب اللطف كما ذكرتم لوجب عليه تعالى ان يفعل مع كل مكلف الطافا لا يختار معها
معصية ولا اخلاله واجب قلت احوال المكلفين مختلفة فما يكون لطفا بالنسبة الى
شخص قد لا يكون لطفا بالنسبة الى اخر وح يجوز ان لا يكون المكلفين لطف الظاهر
فان قلت كيف يكون على الله بلزم يجب عليه شيء من الاشياء مع انه لا اعلى منه رتبة

عليه

عليه ذلك الشيء قلت الموجب ليس غيره بل هو تعالى بمعنى ان حكمته تعالى تقتضي وجوب
بعض الاشياء عليه وعدم جواز بعض الاشياء منه اذا عرفت ذلك فاعلم ان اللطف الذي
كان من فعله تعالى وجب عليه تعالى ايجابه عليه والا لاخل به وانما يترتب على فعله وجاب تمرع
على انه تعالى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب اخر يجب عليه فعل عوض الالم الصادر عنه
والبيان اشار بقوله وعوض الالم اي ويجب عليه فعل عوض الالم ان صدر عنه تعالى
والا لكان ظالما فان من الم شخصا ولم يعوضه عن الم تعده العقلاء ظالما ويجب
الزيادة عليه الى حد الرضا والا لكان ظالما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وكذا يجب
عليه فعل عوض الالم الصادر عن غير العاقل كالحيوانات والعقارب لان الله تعالى
خلق لها ميلا الى التوجع ولم يخلق لها عقلا لاجرائها فالعوض عوضه على فاعله استدلالا
بقول النبي صلى الله عليه وآله يوم القيامة يقتص للجماء من القرناء وقال اخرون لا عوض فيه
لقوله تعالى حشر الجماء حيوان والحق الاول والحديثان مؤولان فالمراد بالجماء الضعيف
والقرناء القوي والمراد من قوله حشر الجماء حيوانا انه لا قصاص فيه واعلم ان الالم
شطران حسن وقبيح فالثاني لا يكون الا ظلما مع انه لا يفعل القبيح والاول
قد يكون ضرر تعالى ووجه حسن الالم كونه لطفا للمكلف فان كان وجه الحسن غير اللطفية
لما الم الطفل مع انه ليس بمكلف قلت يجوز ان يكون وجه الحسن فيه اللطفية
لمكلف اخر مع زيادة العوض فان قلت لم لا يجوز ان يكون وجه الحسن فيه دفع الضرر
الزائد قلت الجواب ان كان من فعله فهو قادر على دفعه ابتداء وكذا ان كان من غيره

او مندوبا او مباحا كما في ذبح الهدي في الحج او اباحة كما في الذبح للاضحية
اذ لا يجوز وجوبه على المكلف لانه انما فعل باذن منه تعالى فلا بد من ان يعين من قبله تعالى
فصل في النبوة وانما قدمها على الامامة لكونها من فروع معارف توابع اولها
العدل لكونها من فروعه وهو ايضا اختلف الناس في النبوة فقال قوم انها حسنة
وقال قوم انها ليست بحسنة واحتجوا على ذلك بان النبي ان جاء بما يوافق العقل فنحن
العقل غنية عنه وان جاء بما يخالفه فهو مردود والجواب عنه ان النبي يجوز ان
يأتي بما يوافق العقل والحاجة الى الانبياء في ذلك معرفة تفاصيله كالمريض الذي
يعرف ان كل ما يوافقه يجب عليه فعله وما لا يلائمه واجب عليه اجتنابه ولا يعرف
ذلك مفصلا حتى يعرفه الحكيم والعدلية ذهبوا الى انها حسنة ومع ذلك واجبة
خلافا للاشعرية والدليل على ذلك وجهان الاول ان يقول لما كان الاجتماع الذي
لا بد منه فان الانسان مدني بالطبع لا يستقل وحده بتحصيل ما يريده من المآكل
والمشرب والملبس والمنكح بل يحتاج الى مخالطة ابناء جنسه ليفرغ كل منهم الى صناعة
فيما يحتاج غيره اليه مظنة النزاع فان كل شخص يحب لنفسه ولا يحب لغيره ويرى
رأيه اسد من رأي غيره وان الحق لا يعلمه الا الله وعند ذلك النزاع الى استحلال النوع
الانساني لو لا قوانين عادلة ترجع اليها اذا وقع فانه لو لم يكن ما يرجع اليه
لحصل الهرج والمرج المؤدي الى فساد النوع وجب وجودها اي تلك القوانين
وتسمى النبوة وهي من النبوة وهي العلو ومنه النبوة وهي مضمر العروس او من الانباء

وهو الاخبار

وهو الاخبار فان قلت لم لا يجوز تفويض تلك القوانين الى المكلفين حتى ان كل
جعلوه بما قلت لو فوضت اليهم لوقع بينهم الخلاف في كيفية وضعها وفي
المنصوب ايضا ولما تقدرت مثل هذه مفسدة لم يجب وجود شخص ذي جهتين
احدهما التلقي من الوحي والاخرى الافاضة على المكلفين والثاني قد اشار اليه بقوله
ولكونها اي النبوة لطفا وكل لطف واجب فالنبوة واجبة اما انها لطف فلانا
نعلم انه مع وجود شخص آمر بالمعروف وناه عن المنكر موعد على الطاعات موعد على
المعاصي ادنى الى الطاعة وابعد عن المعصية واما ان كل لطف واجب فقد مر بيانه
والاول طريق الحكماء والثاني طريق المتكلمين واعلم ان العلماء ذكروا للبعثة فوائد
منها ان الانبياء يأتون بالحجة القاطعة على اعقاب المعاصي وهذا ابعد عن المعصية
ومنها تقوية المعارف العقلية كالقدرة والعلم والارادة وغير ذلك فانه اذا
تطابق العقل والنقل تأكد ذلك ومنها ان للباري سبحانه صفات لا تعرف الا بالنقل
كالسمع والبصر والادراك ويجب علينا معرفة ذلك ولا يتم الا بتعريف النبي صلى الله عليه وآله
ومنها الارشاد الى الصنائع الخفية التي قد يحتاج اليها الانسان في امور معاشه
ومنها ان الانسان ربما يحصل الحيرة في معرفة ربه لسبب شبهة او امور معاشه فلا بد
من شخص يرشده الى ذلك وهو النبي ومنها الارشاد الى العلوم الفائقة ومنها
رفع الاختلاف الحاصل بين الناس ومنها ان الله سبحانه لم يخلق شيئا الا وفيه
فائدة والعقل لا يستقل بادراك تلك الفائدة والنبي معصوم من اول العمر الى آخره

خلافا لبعضهم حيث قالوا بجواز الكفر عليهم والاخرين حيث ذهبوا الى جواز الكبائر
منهم قبل البعثة والصغائر ذنبا ثم منهم من جوزها سهوا ومنهم من جوزها
عمدا والحق ما ذكرنا والا اى ان لم يكن معصوما لم يحصل الانقياد التام اليه لان
كل من لم يكن معصوما يجوز ان يامر ببعض ما لم يؤمر به وينهى عن بعض ما لم يؤمر بالنهى عنه
فلا يوثق به وهو خلاف الحكمة لان المقصود من بعثة النبى هو انقياد الخلق له
امرا وكالانزجار التام عند زجره فان قيل هذا الدليل انما يدل على وجوب العصمة
بعد البعثة لا قبلها قلت بل يدل على وجوب العصمة مطلقا فانا اذا جوزنا عليه
قبل البعثة ذلك توهمنا بعدها فان قلت قد دل النقل على وقوع الذنب من
الانبياء قلت ما ورد فى النقل مما ظاهره ذلك مأول والجواب عنه ان يقال لا يمكن
الاستدلال بالنقل على عدم العصمة لان الاستدلال به يتوقف على العلم بصحته
ولا يحصل الا بعد ثبوت العصمة لانا نقول ليس ذلك باولى من ان يقال القول
بعصمة النبى يلزم منه وجوب القول بعدم العصمة لان النص اجنبى بصدد التبليغ
عن الانبياء عليهم السلام واخباره صحيح بناء على عصمته فلا يبقى الا التاويل والعصمة
لطف للمكلف صادر من الله مع اى مع ذلك اللطف لاختيار المكلف فعلا او
ترك واجب مع القدرة عليهما خلافا لابى الحسين البصرى فانه قال لا يدل المعصوم
على ذلك والا لجاز صدوره منه ولنفرض وقوعه فيلزم المحذور الذى فررنا منه
والجواب ان وقوعه ممتنع منه نظرا الى الداعى لا الى القدرة ثم انه لو كان ذلك لكان ثم

منه

منه ان لا يستحق ثوابا وهو باطل واعلم ان مقتضى العصمة منه ما يكون من الله تعالى
وهو عدم جواز السهو والغفلة ومنه ما يكون من المعصوم وهو على الاقدام على
المعاصى وفعل الواجبات والنهى منزه عن كل ما يوجب النفير سواء كان فى الاخلاق
كالجهل والجبن والحقد والحسد والفضاضة والغلظة والبخل والحرص على الدنيا
والسهو والدناءة والغفلة او فى الخلقة البدنية كالجذام والبرص والابنة واما
فى النسب ككونه ابن زنا او دعيا او ابن عاهرة او فى افعاله ككثرة المزاح والجنون
واللعب والاكل على الطريق او فى صناعاته ككونه حائكا او زبالا او كناسا الى
تلك من انه لولا ذلك لم يحصل المطلوب من نصبه وهو الانقياد التام الى امره
والانزجار عند زجره والنبى افضل من رعيته فى كل ما يجب لهم تابعهم له فيه بالعقل
فانه لو كان فيهم من هو افضل منه لزم تقديم المفضول على الفاضل ولو كان
فيهم من هو مساو له لزم الترجيح من غير مرجح والنقل نحو قوله تعالى افمن يهدى الى
الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون واعلم انه لما ثبت
ان النبوة واجبة بما سبق دل على انه لا بد منها فى كل زمان خلافا لبعضهم وفى هذا
الزمان محمد بن عبد الله لادعائه النبوة المقترن بالمعجز الذى هو من فعل الله تعالى
اما انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة فمنه انه لا يخفى على كل عاقل انه قد ظهر فى مكة رجل اسمه محمد
ابن عبد الله بن عبد المطلب وادعى النبوة واما اقترانها بالمعجز فظاهر ايضا فان
معجزاته وان لم يبلغ كل منها الى حد التواتر الا انها اتفقت على حد واحد وهو الاعجاز

فيكون ظهور المعجز على يده متواترا وانه هذه المعجزات الكثيرة لا بد فيها من صادق
والمعجز قوله لم الخارق للعادة المطابق للدعوى المقترن بالتحدي الواقع في زمن
التكليف وكل من ادعى النبوة وظهر المعجز على يده فهو نبي حق لان الله سبحانه لا يجعل
ان يصدق الكاذب في هذا الدليل لا يتم على قولين الاشعرية واظهر بمعجز القرآن
فانه تحدى به العرب العرباء الذين هم اهل البلاغة وعدلوا عن الاتيان بمثل سورة
الى المنازعة وقتل الانفس ونهب الاموال وسبي النساء وما ذلك الا لعدم تمكنهم
على الاتيان بمثله فان قيل ان كان القرآن معجزا فهو دال على انه من جهة الله فلا يكون
معجزا والمقدم حق باعتراف الخصم فالمثال اما بيان الملازمة فلقوله تعالى ولو كان
من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فنقول لكنهم وجدوا فيه اختلافا
كثيرا وهو ظاهر لفظا ومعنى فيكون من عند غير الله فلا يكون معجزا وهو المطلوب لنا
استثناء عين التالي لا ينتج عين المقدم لجواز كونه اعم فنقول قد اخبر ببقائها
اي بقاء نبوته ما بقي المكلفون او مدة بقاء المكلفين فانه قال لا نبي بعدي
وقال تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين فانه قال بعثت الى الاسود
والابيض وقال تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وسورة الحجر تدل على انه معصوم
اليهم وقد ثبت انه معصوم فيكون اخباره صدقا فيجب كونه افضل الانبياء
لانه اكبر فيضانا للعلوم واتباعه اكثر من اتباع غيره وافادته للخلق اكثر وذلك
على غاية شرفه والانبياء افضل من الملائكة كما هو مذهب الاشعرية والشيخ خلافا

للمعتزلة

للمعتزلة والقاضي ابي بكر والاوائل لان الانبياء يعبدون الله تعالى مع معارضة القوى
الشهوية والغضبية فيكون عبادتهم افضل اذ افضل العبادات احرزها اعلى اشقها
وانتهاء هذا بعينه حديث روي عن النبي صلى الله عليه وآله احتج المخالف بقوله تعالى
ان هذا الا ملك كريم فانه يدل على ان الملائكة افضل من جميع البشر واجاب عنه
بقوله وقوله ان هذا الا ملك كريم محمول على المدح بحسن الصورة اذ تقرر في العادة
البشر ان صورة الملائكة احسن من صور البشر **فصل** في الامامة قد بينا على
المعاد لكونها في دار الدنيا والمعاد في الاخرى والامامة رياسة عامة في امور الدين
والدنيا لشخص انساني نيابة عن النبي واختلف الناس في حسنها فقيل بعدم
وقيل هي حسنة ومع ذلك واجبة على الله تعالى وقيل على الخلق لا على الله تعالى
لان الغرض الذي نصب له النبي باق والنبي ليس بباق فيجب وجود
ناشر العلم الذي وانما قلنا الغرض الذي نصب له النبي باق لان الغرض من نصب
النبي هو انتظام النوع الانساني ولا شك انه لولا وجود الامام بعد النبي لما حصل
فيكون وجوده واجبا وقد عرفت ان الفائدة في نصبه كونه لطفا للمكلفين
ولا شك ان الامامة لطف فيكون واجبة فان قلت انما يصح القطع بوجوب
النبوة والامامة والقول بانهما لطف على تقدير العلم بخلوهما من جميع المفاسد
وهو لم يتحقق فانه يجوز ان يكون فيهما مفسدة ولا يحيط بها علما اجيب بان
وجوه المفاسد محصورة معلومة لنا الا انا مكلفون باجتنابها فكيف يكون ما تقدم

فان قلت فرق ما بين النبوة والامامة اذ يجوز ان يقل الشريعة خلف عن سلف
وينقل الترهيب والترغيب وهو كاف في انتظام النوع واللطف سلمنا لكن انما يكون
كذلك اذا كان ظاهرا قاهرا لليد فالجواب اما عن الاول فهو ان الترهيب والترغيب
كالطف لكن لا يخفى ان التكليف مع الامامة ادعى وادخل لا يوثق بالترهيب والترغيب
الا اذا كان حافظ معصوم لجواز الكذب ثم لا يخفى ان غيره كاف في حفظ النوع من دون
الامام واما عن الثاني فهو ان وجود الامام نفسه لطف ويكون لطف اخر فلا يلزم
من ارتفاع الثاني ارتفاع اللطفية اصلا ثم لا يخفى ان نفس وجوده كاف في
انتظام النوع ويسمى الامام وفي قولنا العام الشامل اشارة الى ان الامام يجب ان يكون
واحدا اي لا يجوز امامين اجتماعهما في زمن واحد والا لادى الى الهرج والمرج والمطلوب
زمانه فان قيل فاذا تقولون في قول النبي صلى الله عليه وآله للحسن والحسين انهما امامان
قاما او قعدا قلت المراد انهما امامان قاما بالامر او قعدا عنه لحقن الدماء صلاحا
فعل الحسن مع معاوية ولا يلزم من ذلك اجتماعهما على الامامة في زمن واحد
واستحالة الدور والتسلسل كما مر بيانه واستدل على عصمته اما بين ان الامام يجب وجوده
في الحكمة شرع في بيان صفاته فمنها انه معصوم وقد استدل عليه بان الامام
لو لم يكن معصوما لزم الدور او التسلسل لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان الملازمة
فلان الامام لو كان جائز الخطا لاحتاج الى من يردعه عن خطائه فان كان معصوما فالمطلوب
والا افتقر الى امام آخر فان كان هو الاول او راجعا اليه دار وان كان غيره وهكذا

غير النهاية تسلسل وقد مر بيان بطلانهما فيجب ان يكون الامام معصوما ولانه لولاها اي لولا
العصمة سقط محله من القلوب ان وجب امره ونهيه او سقط الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ان لم يجب امره ونهيه لكن التالي بقسميه باطل فالمقدم مثله ولانه اي الامام
حافظ الشرع وكل من كان كذلك يجب ان يكون معصوما اما الكبرى فقد اشار الى الصغرى
بقوله فلا يؤمن من الزيادة والنقصان لولاها اي لولا العصمة فان من لا يكون
معصوما يجوز عليه التغيير والتبديل والزيادة والنقصان فلا يوثق بقوله واما
الصغرى فلان الحافظ لا يجوز ان يكون هو الكتاب والسنة ولا الاجماع لانها لا تجري
في جميع الوقائع مع ان الرقم في كل واقعة حكما ولا يجوز ان يكون هو البراءة الاصلية
والالزم رفع اكثر الشرعيات ولا القياس اذ لا يفيد اليقين فان قلت لم لا يجوز
ان يكون الحافظ هو مجموع الكتاب والسنة والاجماع والبراءة الاصلية والقياس
ففي كل موضع يكون اجراء واحد من هذه الامور يعمل به قلت هذه الامور متعارضة
بل في اكثر الاوقات فكيف يكون حافظا للشرع والقرآن نحو قوله تعالى في جواب
ابراهيم لا ينال عهدي الظالمين والمراد بالعهد عهد الامامة والمراد بالظالم من صدر
منه الخطا فلا يجوز ان يكون الامام غير معصوم لجواز كونه ظالما وكل ظالم
لا يجوز ان يكون اماما فان قلت لم لا يجوز ان يكون خوف الامام من العزل سببا
موجبا لعدم جواز المعصية عليه سلمنا لكن الامامة عبارة عن مجموع امرين احدهما
ثبوتي وهو نفوذ حكم الامام والثاني سلبي وهو عدم نفوذ حكم غيره فالعصمة لا تجري

اما ان يجب الاول او الثاني او الجميع والكل منتفي بالمناسب اذ كان في الشرق والمغرب
فانه زائد الاحكام وليس لاحد عليه حكم الا الامام وهو لا يعلم حاله حتى يحكم عليه
لان ذلك يستدعي علمه بالغيب فالجواب اما عن الاول فهو ان الامام الحاكم القائم على
جميع الخلق لا يكون عزله فلا يخاف من العزل واما الثاني فهو ان الامام لما لم يكن
عليه حكم لم يخف من العزل ولو بلغ الى الناس خطاؤه بخلاف النائب فانه يجوز ان
ينقل الى الامام او يحصل الى الامام الهام بذلك يجب ان يكون منزها عن كل ما يوجب
التنفير مما ذكرناه والا سقط فلا يحصل الاتباع
التام السير فلا يحصل الغرض من نصبه ويجب ان يكون الامام افضل من جميع رعيته
لما عرف الحق من انه لو كان فيهم من هو افضل منه لزم تقديم المفضول على الفاضل
ولو كان فيهم مساو له لزم الترجيح من غير مرجح
اعني محمد بن عبد الله سمي بذلك لان الله اختاره على غيره ولا يطلق هذا اللفظ
على غيره الا مع القرينة على بن ابي طالب الكرار لمصمته ورد غيره اي قد ثبت ان
الامام يجب ان يكون معصوما بالادلة السابقة وغير علي بن ابي طالب ليس بمعصوم
باجماع المسلمين فغير علي بن ابي طالب ليس بامام فيكون هو الامام لا شيخا تخلو الزمان
من الامام وبيان الكبرى ان الذين ادعيت فيهم الامامة ثلثة ابو بكر والعباس
وعلي ع ولا شك ان ابا بكر كان كافرا قبل البعثة وفاسقا في زمانها وبعدها
لوجوه الاول ان النبي صلعم امر بالسير مع جيش اسامة وخالفه وتدلس الخلف الثاني انه خرج فاطمة

من ارثها

من ارثها واخذ ذلك مع ادعائها بها واثباتها بشهود وصدق دعوى الازواج
من غير بينة الثالث انه قال لا نورث ولست بخير منكم وعلي منكم الرابع قوله ان الله
شيطانا يعتريه الخامس قوله عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن
عاد الى مثلها فاقتلوه السادس انه قال لعلي سألت رسول الله هل للانصار في هذا الامر
حق ام لا وهو دليل على فسقه السابع امره من سورة براءة ابو حق الله ثم الثامن
انه قال ان ربه على العرش الثاني انه احرق بيت فاطمة الثالث انه خرج علي الى البيعة
قهرا واما العباس فانه كان قبل البعثة كافرا وفي زمانها الى وفاته مع انه قال العلي عليه السلام
لا تبدلنا يا علي الا بابيك لئلا يجتمع علينا شان فيقول الناس بايع عم رسول الله
لابن عم رسول الله واذا بطلت امامة ابي بكر بطلت امامة عمر وعثمان لرضاهما بها
فيكون الامام هو علي بن ابي طالب وزيادة فضله يدل على امامته ايضا فانه قد
ثبت ان الامام يجب ان يكون افضل من رعيته وعلي بن ابي طالب افضل من غيره فيكون
هو الامام اما انه افضل فلان الفضائل اما نفسانية او بدنية او خارجية وقد
كان افضل في الجميع اما الفضائل النفسانية فلانها انواع الاول الايمان وهو عليه السلام
السابق اليه والسابق افضل اما الاول فلوجوه الاول قوله على المنبر قبل ان يسلم
ابو بكر اسلمت قبل ان يسلم جميع الناس الثاني ما رواه سلمان ان النبي صلعم قال في حقه
ورد علي الحوض اولكم اسلاما علي بن ابي طالب ع الثالث اجماع اهل البيت على ان
ابو بكر اسبق لان النبي ص ما عرضت الاسلام على احد الا وامركم غير ابي بكر فانه لم يقلتم

سلمناه لكن اسلام علي بن ابي طالب هم حال الطفولية لقوله سبحانه الى الاسلام
صغيرا ما بلغت وان حلمي واسلام الطفل مختلف في صحة سلمنا لكن علي عم كان
في زمن اسلامه صبيا غير مستقل العقول لعدم شهرته فلم يحصل باسلامه نفع
للاسلام بخلاف ابي بكر لانا نقول لانم الخبر سلمناه لكن غير الحاد سلمنا لكن لا يدل
على سبق اسلامه بل على عدم التوقف في القبول فان قلت اذا لم يتوقف في القبول
دل على انه اسبق لان المبنى عرض الاسلام من حين ظهوره اما لعدم القائل في اوقات
طويلة او انه كان مشتغلا بعرض الاسلام على غيره او لعلم الرسول انه لا يقبل في ذلك
الوقت قلنا انه كان صبيا سلمناه لكن دل على فضله لوجوه الاول ان الغالب
على الصبيان الميل الى اللعب ومتابعة الشهوات مع انه اعرض عن ذلك واشتغل بالفكر
والنظر والتطلع الى انكار التوحيد والعدل بحيث ساوى البالغين العاقلين بل
زاد عليهم وما ذلك الا لشرف نفسه الثاني انه كان حال الصبا خاليا عن الشكوك
وشبهات الطبيعة ووسوسة الشيطان فيكون ايمانه قد صادف محلا مصافيا من صدأ
وبخلاف غيره الثالث ان الله تعالى مدح يحيى بن زكريا بانه اتاه الحكم صبيا ولا نم انه
لم يحصل منه شوكة بل ذلك مما لا يخفى واما ابو بكر فلم يحصل منه شوكة في زمان التمكن
بل ولا الرياسة وخطاب الامة وورد جوابه فكيف مع انه حاله الثاني العلم وهو
فيه الفتاء الفتوى لانه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم شديد الطلب كثير
ورايهما والبحث سيد العلماء بل الكامل المطلق بعد الله واذا اتفق هذا المثل هذا

التلميذ

التلميذ يجب ان يكون اعلم الامة وابو بكر ليس كذلك لما روته قلة حرصه واقباله
بالبنى وهو شيخ كبير وقد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش
في الماء راى كالكتابة على وجه الماء ولقوله لم لو كرت الى الوسادة فجلس عليها الحكم بين
اهل الحق وترتيب رايتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين
اهل الفرقان بفرقانهم والصمام ليتر تلك في نهر ولا بحر ولا جبل ولا ليل ولا نهار الا
وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت والمراد انه تمكن من ذلك المثال آلات التجلد و
الاستدلال على انه احتج بحجج محرجة الاستدلال على مضى امس بشهرة الشمس الرابع الصفة
ويكفيك في ذلك حقيقة كبيرة الاعالم الخاشع الزهد وقد كان غير الغاية العلياء حتى ظهر
اعرض عن الدنيا اعراض من لم ينل منها ذرة وناهيك في ذلك انه طلق الدنيا ثلاثا والواعظ
التي يتعظ بها الدنيا اكثر مما صادر من السادس الكرم والجود والسخي ويكفيك انه
انه بجوده وعوت عياله حتى انزل في حقه قرآن يدل على فضله السابع الحلم وهو الذي
حلم عن معوية وكشف له عن السرائر كما حلمها ولم يجازه بسيئاته باساءته الثامن حسن
الخلق وقد كان غيره على الناس حتى نسب الى الدعاء التاسع الحرص والشدة في امر
حدود الله تعالى وكونه بهذه الصفة دون غيره ظاهر كالشمس العاشر الفهم من الذكر
وقد نزل في حقه وحق ابن عمه وزوجته وولديهما انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا الحادي عشر اخباره بالغيب ولا يخفى انه اخبر عن نفسه
بالقتل في شهر رمضان واخبر ابنه الحسين بالقتل فكان كذلك الثاني عشر ظهور المعجزات

وقد ظهر على يده معجزات كثيرة كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان وقلع الصخرة من
القليب ومحاربة الجن ورد الشمس مرة واما الفضائل البدنية فوجوه الاول
الشجاعة وقد كان سيد العابدين حتى ان زين العابدين مع شدة مواظبته على
العبادة كان يرمي بحجيفته بعد الف ركعة ويقول كالمتحير الى تلك العبادة على ورود
انه وضع له نظير بين الصفين فصلى عم وكان يرمي الشمس يوم صفين في حال القتال
ليعلم الزوال ليصلي فقال له ابن عباس ليس هذا وقت الصلوة فقال عليه السلام يقاتلهم
وكان اذا اراد اخراج الحديد من جسده الشريف يشتغل بالعبادة ولا يحس بذلك
الثاني الجهاد ولا شك ان اكثر البلاد الاسلامية فتحت على يده ويكفيك في ذلك
صفية لعمرو بن ود العامري التي قال النبي صلعم ضربة علي لعمرو تعدل عبادة الثقلين
واما الخارجية فانواع الاول شرف النسب وشرفه من ذلك على غيره معلوم الثاني شرف
المصاهرة ولا شك ان مصاهرته للرسول بسيدة النساء الثالث شرف الفضل
ومعلوم ان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة ومما يدل على افضليته على عم امره
النبي عم بدليل آية المباهلة والمسارع للافضل افضل فيكون هو الامام ونص الله
ورسوله المعصومين لم يرد في غيره فدلالة ذلك على امامته موقوف على مقدمتين الاولى
ان الامام يجب ان يكون منصوصا عليه بحيث لا يتعين امامته الا بالنص الثانية بيان
علي بن ابي طالب منصوص عليه وقد اشار الى الاولى بقوله المعصومين لم يرد في غيرها
وبيان ذلك ان الامام يجب ان يكون معصوما والعصمة امر خفي لا يعلمه الا الله وهو يعلمه

فلا بد من نص الله ورسوله عليه ليعلم الامام واما الثاني فظاهر اما نص الله فنحو قوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم
راكعون وبلغ ما انزل اليك من ربك في علي ويقيها اذن واعية وصالح المؤمنين
واليتامى المسكين ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا ورجال صدقوا ما
عاهدوا الله عليه ومرج البحرين يلتقيان وكونوا مع الصادقين ومن الناس من يشري
نفسه وامر فاتم الكتاب لدينا لعلي حكيم وبنو مطلة ومضوا شيئا الى غير ذلك واما
النبي صلعم نص عليه فوجوه الاول قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي
بعدي اثبت له جميع المنازل الممكنة بدليل استثناء النبوة الثاني قوله انت الخليفة
من بعدي الثالث قوله انت وصيي وعلى كل مؤمن ومؤمنة بعدي الرابع قوله
سلموا على امرة المؤمنين الخامس حديث يوم الدار بحضرة بني هاشم السادس قوله يوم
الغدير الست اولى بكم من انفسكم الى آخر الحديث وهو مشهور متواتر السابع قوله
لفاطمة ان وصيي وزوجك اعلم امتي وافضلهم في حقوقي ويخرج موعدي علي بن ابي طالب الثامن
قوله كنت انا وعلي نورا بين يدي الله قبل ان خلق آدم بأربعة آلاف عام فلما خلق آدم ركب ذلك النور في صلبه فلم يزل
في شيء واحد حتى افترقنا من صلب عبد المطلب جزء انا في النبوة وجزء علي في الخلافة التاسع
قوله انت مني وانا منك العاشر قوله في يوم الاحزاب برز الايمان كله الى الشرك كله الحادي
عشر قوله لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله الثاني عشر
حديث الطير الثالث عشر مناجاته يوم الطائف الى آخر ما ذكرناه الرابع عشر قوله

على جميع البشر من آدم فقد كفر الى غير ذلك من النصوص الدالة على افضليته وكيف
هو الامام وهو المطاع ثم من بعده ابنه الحسن ثم الحسين ثم علي بن الحسين ثم محمد الباقر
ثم جعفر الصادق ثم الكاظم ثم الرضا ثم الجواد ثم الهادي ثم العسكري ثم ابنه المهدي
صلوات الله عليهم اجمعين لعصمتهم دون غيرهم يعني قد ثبت ان الامام يجب ان
يكون معصوما وغير الائمة المذكورين ليس بمعصوم فغيرهم ليس بامام واذا كان غيرهم
ليس بامام وجب ان يكونوا هم الائمة لاستحالة خلو الزمان عن امام معصوم وزيادة
شرفهم يعني قد ثبت ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره والمذكورين كذلك فيكونوا
هم الائمة وذكر فضلهم في كتب الامامية لا يسع هذا المختصر فمن اراده فليطالع المطولات
والاخبار وفضل الله ورسوله اما فضل الله فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم واولي الامر هم المذكورون رواه جابر الانصاري
وقوله تعالى اتقوا الله وكونوا مع الصادقين وصدق غير المعصوم ليس بمعلوم
واما فضل النبي فمن وجوه الاول قوله خلفت فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل
بيتي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض الثاني قوله اوصيكم بالله علي خليفتي واولهم اخي
واخرهم ابني فقيل يا رسول الله من اخوك فقال علي بن ابي طالب فقيل ومن ابنك فقال
المهدي الثالث ما رواه جابر بن سمرة قال سمعت النبي يقول لا يزال الامر في قريش
يكون فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من اهل بيتي وفي رواية كلهم من قريش الرابع قوله
لفاطمة عليها السلام ان الله تعالى اطلع الى الارض اطلاعة فاختار منها ابانا ثم اطلع ثانية

فاختار

فاختار منها زوجك ثم اطلع ثالثة فاختارني وابنائك وابنا بعلك اوصياء
الحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين الخامس قوله للحسين هم ولدي هذا امام ابن امام
اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وفضل كل سابق منهم على لاحقه يدل على امامتهم
وبعضهم قد نقله الامامية خلف عن سلف وقليل بمطالعة كتبهم المفردة في الامامة
والمهدي موجود خلافا لبعضهم فانه قال بانه سيوجد ولمن قال بانه مات لوجوب
اللطف في كل وقت من اوقات التكليف وقد مر ما يدل على ذلك فلا يقال من الجائز ان
يعيش هذه المدة كلها فان ابناء زمانه لم يعش احد منهم هذا العمر قلنا قد اجاب
بقوله واستبعاد طول عمره وجهل وعناد لان ذلك امر ممكن والله تعالى قادر على جميع
الممكنات وايضا قد وقع ذلك في ابناء زماننا كالخضر وعيسى وادريس والدجال فان
قيل الامام لا يكون وجوده لطفا الا اذا كان ظاهرا قاهر اليد يخاف من سطوته
اما اذا كان غائبا فلا قلنا قد اجاب بقوله وغيبته لا يقع من اللطيف لا من نفس
وجوده اللطف وظهوره لطف اخر ولا يلزم من اختلال احدهما اختلال الاخر وانما
قلنا ذلك لان رعيته حال غيبته يقع منه ظهوره ويخاف كل واحد منهم ان يظهر عليه
حد وهذا هو السر في عدم الاعلام بوقت ظهوره فان قيل يجب ان يظهر ويامر
بالاحكام وعينا ما اختلف فيه والا لكان مخلا بالواجب قلنا قد اشار المجوز بقوله
ولا يلزم اخلاله بالواجب لوجوب حفظ نفسه يعني غيبته لعيبة من الله ولا منه
حتى يلزم اخلاله بالواجب فيكون من عدله خاف على نفسه فاختفى لان حفظ النفس

واجب ولا يتم الا بذلك وفي بعض الاخبار اشارة الى هذا فان قيل المخوف انما
يكون من اعدائه لا من اوليائه فيجب ان يظهر لاوليائه ويعرفهم ذلك قلت لا شك
انه اذا علم من شخص الاخلاص وعدم التزلزل وعدم اظهار احد عليه بل كتمانه يظهر
عليه كما ظهر على كثير من العلماء واعظم العلم لاوليائه ويعرفهم ويوقف على مقاماتهم
ولا يمكنه ذلك فتامل والله الموفق للصواب والهادي الى الطريق والملهم فصل
اي هذا فصل في ذكر المعاد وقد ابعد اخبار الانبياء باسرهم بالمعاد الجسماني فيجب ان يكون
حقا لانهم معصومون وكل ما اخبر به المعصوم فهو حق فالمعاد الجسماني حق وقال
الاوايل بابطال المعاد الجسماني لان العالم دائم الوجود وكلما كان كذلك استحال العدم الجسماني
ولانه لو جاز المعاد الجسماني لزم منه الظلم لانه اذا اكل شخص لحم بحيث صار اجزاء الاكل
اجزاء الاكل فلا يخلو اما ان يعاد الاجزاء الى الاكل او الى المأكول فان كان الاول لزم
المأكول والا لا اكل ولان القول به يستلزم اعادة المعدوم والجواب عن الاول
انه قد تقدم ان العالم محدث فلا يكون الحشر محالا سلمنا لكن القول بالابدية
لا ينافي القول بالحشر وعن الثاني ان الانسان عبارة عن الاجزاء الاصلية وهي
واجبة العود لا غير وتلك الاجزاء اصلية للاكل فتعود الى المأكول الطول ملابسة
كالاكل وعن الثالث بالمنع من لزوم ذلك ولو وجوب التكليف كما مر لتلازم الاجزاء
لا تغير كلفة اي مشقة والمشقة من غير جزاء قبيحة وقد مضى انه تعالى منزه عن القبح
ولانه اي المعاد لطف وكل لطف واجب فالمعاد الجسماني واجب اما انه لطف فظاهر

واما ان كل لطف واجب على الله تعالى فقد مر بيانه اذا عرفت هذا فاعلم انه قد قيل
ان القول بالمعاد الجسماني يتوقف على خمس مقدمات ١ القول بثبوت الجوهر الفرد
٢ القول بالخلاء ٣ القول بعدم جواز قدم العالم ٤ انه تعالى قادر على جميع المقدورات
٥ القول بانه تعالى يعلم بجميع المعلومات الجزئية والكلية وقد اشار الى هاتين المقدمتين
في كثير من الايات نحو قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم
والعقل والسمع دلا على عود المكلفين اما العقل فاما مفصلا واما النقل فكثيرة لا يكاد يحصى
كثرة والسمع دل على عود غيرهم اي غير المكلفين نحو قوله تعالى وما من دابة في الارض
ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم
يحشرون ويجب التصديق بالبعث والنشور والمنكر والنكير والصراط هو جسر
ينصب بين الجنة والنار والميزان وهو كناية عن عدله تعالى وقيل هو ميزان حقيقي
توزن به صحائف الاعمال وحساب العقبى وتطاير الكتب ونعيم الجنة من المآكل
والمشارب والمناكح والنكال وهو معطوف على البعث والاغلال والسلاسل
لاخبار المعصوم به اي بجميع ذلك وكل ما اخبر به المعصوم فهو حق والجنة
والنار موجودتان الان للقرآن نحو قوله تعالى في حق آل فرعون النار يعرضون
عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ولا
شبهة ان الغرض في الغدو والعشي غير يوم قيام الساعة ونحو قوله تعالى اعدت
للمتقين واعدت للكافرين والاعداد حقيقة للوجود وذهب ابو هاشم

الى انها ليسا بموجودتين والا لحدثتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والثاني
باطل لقوله تعالى اكلها دائم وظلها ولان لا تنفذ بينهما الان والجواب عن الاول
ان المراد باهلاك تعالى الاجزاء لا العدم المحض سلمنا لكن المراد من دوام اكلها
انه كلما عدم منه شيء حدث شيء آخر وذلك لا ينافي الهلاك وعن الثاني انه يجوز
ان يكون بينهما مسافة خفية والموافي الايمان من المكلفين يستحق الثواب الدائم
لان طاعته دائمة لدوام مدح الذي هو معلول الطاعة ودوام المعلول يستلزم
دوام العلة كذا قيل وفيه نظر لانه لولا ذلك لعوقب من جهة استحقاقه وغيره ايضا
الموافي الايمان وهو الذي يموت كافرا وان كان في اكثر زمانه مؤمنا يعاقب دائما
للاجماع على ان الموافاة شرط في استحقاق الثواب فمن لم يستحق ثوابا وجب ان يستحق
عقابا دائما لعين ما مضى والشفاعة من النبي والائمة والمؤمنين ثابتة بالقرآن نحو
قوله تعالى في حق نبيه ولسوف يعطيك ربك فترضى وقوله واستغفر لذنبك
وللمؤمنين واخبار المعصوم به اي بثبوت الشفاعة وكذا العفو من الله ثابت بالقرآن
نحو قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله
يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وهو الغفور الرحيم واخبار المعصوم بذلك ومن فعل كبيرة وهي كل ذنب توعد
عليه بعينه وقال قوم الذنوب كلها كبائر بها اي بالايمان وهو التصديق المصحوب
بالدليل بجميع ما جاء به النبي من التوحيد والعدل والنبوة والامامة والمعاد وغيرها

ما علم انه يتوب ولم يحصل له احدهما اي العفو والشفاعة يدخل النار اولا ثم الجنة
للحديث وهو قول النبي في حقهم يخرجون من النار فيدخلهم اهل الجنة ويقولون
هؤلاء الجهنميون فيؤمر بهم فيغمسون في عين الحيوان فيخرجون واحدهم كالشمس
ليلة تمامه ولا يجوز ان يدخلوا اولا للاجماع على ان من ادخل الجنة لم يخرج منها
فان قيل هذا ينافي قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها والخلود
الدوام قلنا هذا ولنا الرجل على استحلال القتل وهو كفر او على ان الخلود هو المكث
الطويل فان استعماله فيه كثير وذهب ابو علي الى ان المتقدم من احد الاستحقاقين
يسقط بالمتأخر وذهب ابنه الى انه ايهما كان اكثر اسقط الآخر مقدما او متأخرا ويحتمل
ايضا انهما ان تساويا تساقطا وان تفاوتا اسقط الاقل ما قابله وسقط من الكثير
الزائد والكل باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
مثقال ذرة شرا يره ولانهما ان تساويا فاما ان يثابا بهما وهو باطل لتساويهما في الاستحقاق
او لا فيتساقطان فيجب الاجتماع فيجب ايصالهما وهو المطلوب ولان الموازنة يستلزم
تأثير المعدوم في الموجود او اجتماع الوجود والعدم ولان الايمان هو التصديق
وصاحب الكبيرة مصدق وهو يستلزم وجود الثواب والتوبة هي الندم على فعل المعصية
وتركها في الحال والعزم على عدم المعاودة في الاستقبال وذهب قوم الى ان
العزم شرط لا جزء واجبة لوجوب حفظ النفس يعني ان التوبة دافعة للضرر
اللازم للذنب ودفعه واجب فالتوبة واجبة فان قيل الضرر غير متيقن لجواز

العفو تلنا الضرر وان كان ظنونا وجب دفعه فالتوبة واجبة والعقل يحكم بوجوبها
توبوا الى الله توبة نصوحا وتوبوا الى الله جميعا وهل يقبح التوبة من قبيح دون قبيح
ذهب الاكثر الى ذلك لان اليهودي مثلا اذا غصب حبة ثم تاب عن اليهودية قبل منه
ضرورة وان كان مصرا على الغصب وذهب ابو هاشم الى خلافه لان ترك القبيح لتجنب
لا يحقق الا بعد التوبة عن الجميع لان الب شيء لك والجواب ان القبح متفاوت
في الشدة والضعف فلم لا يجوز ان يتوب المكلف عن قبيح لكونه ذلك القبيح ويجب
عليه تعالى ثوابه بحكمته فانه لولا ذلك لم يكن المكلف سبيل الى النجاة فيلزم التكليف
بالايطاق ولقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهل سقوط العقاب
لذاتها او لكثرة ثوابها والحق الاول والا لما صحت توبة الخارجي عن الزنا ولم يفرق
بين تقدمها على الذنب وتاخرها اذا عرفت هذا فنقول علم ان التوبة اما ان تكون عن
فعل قبيح او عن ترك واجب فان كان الاول فاما من حق الله تعالى او من حق الاول يكفي
فيه الندم والعزم والثاني اما ان يكون اخلالا بالواجب فيجب ايفاؤه لها او جناية
يجب معها الانقياد لمستحق القصاص او مالا فيجب ايصاله الى المستحق او ولد زنا او
الاستبراء فان تعذر عزم عليها عند التمكن وكذا ان كان قذفا وان كان غصبا فان
بلغ المغتصب وجب الاعتذار اليه لانه ادخل عليه المال والاستبراء منه وان كان ترك واجب
فاما ان يكون وقته قد خرج فاما ان يسقط فيكفي الندم والعزم ولها ان لا يسقط
فيجب معها القضاء وان لم يخرج وجب معها الاتيان به وعلى الامر بالمعروف والنهي

واجبا

واجبا والنهي عن المنكر على الاعيان خلافا للمرتضى حيث ذهب الى انهما واجبان
على الكفاية لحديث نحو قوله عم لتامرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر وهو عام والقرآن
نحو قوله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما
عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ونحو قوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولانه لطف واجب
على الاعيان اذ لا يتحقق وجه الوجوب باحد المكلفين دون الاخر فان قيل لا مدخل
للعقل في وجوبه والا لكان واجبا على الله تعالى اذ لا يتحقق وجه الوجوب باحد
واللازم باطل والا لزم ان يقبح كل معروف ويرتفع كل منكر او عجزه تعالى او اخلاله بالواجب
ذلك لا يلزم مما ذكر الا على تقدير ان يجب على سبيل الجبر والقهر لكن ذلك باطل
لانه مناف للتكليف فان قيل عندنا ما يدل على انهما واجبان على الكفاية وهو ان المطلوب
ان يقبح كل معروف ويرتفع كل منكر فاذا قام به بعض كفى عن ما عداه فالجواب ان
وجوبه مشروط بكونه مما يقع فعدم وجوبه بعد ذلك لعدم شرطه لا لكونه واجبا
على الكفاية فان قيل قوله تعالى ولتكن منكم امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
يدل على انه واجب على الكفاية لان الامر يتوجه الى البعض قلت هذا لا يدل الا على وجوبه
على البعض اما سقوطه عن الباقين فلا وتوجهه الى البعض لا يدل على انه واجب على
الكفاية لان الواجب الكفائي هو الذي يسقط عن البعض بقيام الاخر لا الذي يكون
الامر فيه متوجها الى البعض بل شأنه ان يتوجه الى الكل وما يدل على انه واجب على الاعيان

انه لو كان هذا الخوف بعد الوقوف لم يؤمن بالمعروف وناهون عن المنكر ولم يحصل
الانزجار لم يسقط من الباقين ولو كان واجبا على الكفاية لسقط عن الكل بقيام
واحد واما السقوط بعد ظن عرفت شرط الامن على نفسه وماله والمؤمنين بنفسهم
واموالهم وعلى دين الاسلام وحرمته ان لم يؤمن بل غلب على ظنه عدم ذلك
او جوزه لكان يجوز ان يؤدي امره ونهيه الى القبيح مع ان المطلوب بالامر هل اسقط
الحسن مع عدم الامن ام لا قال ابو قوم لان غيره مفسدة وقال الجرجاني لا يسقط الا ان لم
يكن في الامر اعزاز للدين ولا ذل الا قوى لا عالة وبجوز الثاني لانه لولا ذلك لم يكن
في الامر والنهي فايدة وقال قوم لا بد من اليقين او غلبة الظن انه يؤثر ما لم يكن
لان عموم الايات الدالة على الوجوب يحتمل حال التجويز وان لم يظن بشرط العلم بما
اي بالمعروف والقبح اذ لو لم يعلم (يعلمان) معروفا وقبيحا لم يحسن منه الامر والنهي لانه يجوز
ان يامر بالمنكر وينهى عن المعروف فيجوز ان يؤدي امره ونهيه الى القبيح قال وقيل لكن
الواجب ان يقول والعلم بالقبح والحسن لان مجرد العلم باصل الفعل مع عدم العلم بوصفه
ليس بكاف قلت العلم بالقبح من حيث انه قبيح لا يتحقق الا بعد العلم بوصفه وبشرط
كونهما مما يتيقن انهما في الحال او الاستقبال لان الامر بالماضي والنهي عنه عبث ان المطلوب
من الامر ان يقع الفعل ومن النهي ان لا يقع الفعل فح لا بد ان يكون هناك امارة
الاستمرار على فعل المنكر وترك الواجب يغلب معها الظن انه يفعل القبيح او يترك
الواجب وقال قوم ان امارة الاصرار ان لا يظهر الاقلاع فان جاء الواجب متواليا على شرب

الخمر فشربها اقداحا فالظن غالب انه يحتمل ان يظهر امارة اقلاعهم مستمرون على ذلك
ولا يكفي في مطلق التجويز والا لوجب امر كل قادر ونهيه في كل وقت فان قيل
قد عددت شروطا اربعة مع انها تنتفي لدخول الامن بحث تجويز الثاني اذ في مضي
لا يامن لا يؤثر امره ونهيه قطعا قلت لا تلازم بينهما لجواز ان لا يامن الضرر المنفي
وحصول الانزجار من الذنب خوفا من الشناعة ثم اعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر مراتب القلب اللسان اليد وكل واحد من هذه يقبل الشدة والضعف
ويجب ان لا ينتقل الى الاصعب مع امكان الاسهل وهذا اخر ما اردناه ونهاية ما قصدناه

والحمد لله على الانعام والصلوة على سادات الانام محمد وآله الكرام

ما ادبر صبح واسفر ظلامه واضحك ازهار البكا الغمام

والسؤال من نظر بعين الانصاف ان يصلح ما

عساه ان يجده فيه من الخلل والنقصان

او يستره بذيل العفو والغفران فالعفو

عند كرام الناس مامول تمت

وبالخير والحسنى عمت

سنة ١٢٣٤

بسم الله الرحمن الرحیم

کتاب جعفر بن سلطان شیخ جعفر زرنه

بسم الله الرحمن الرحیم

جواهر کلمات بی‌حد و سپاس که آفرینش موجودات و اساس از بحور آن زبور عبارت نمای گردید و ذخایر
زاهر شکر بی‌قیاس که جواهر اعمال شریعت اساس از تربیت آن بهار ثمر بی‌پذیرد نثار بارگاه علیم حکیم
است که بحکمت آموزی علم ناتمامی انبیاء و مقربین را مالا بمطابق اشیا کامی نموده و بموجب بخشی تعلیم
کتاب کامی صدور علمای عظیم‌الشان را فراخور استعداد طبیعی و ریاضی مزین بانوار علوم الهی فرموده
از بدکاری گمراه بر تو وجود عالم آرای امر قدرتش چراغ هستی طالبان در سراچه کون و مکان روشن
است و از فروغ ذات جهان‌پرای ابدی الظهورش نور وجود جهانیان در عدم آباد
امکان بر ماده صورت پذیر این و آن بر توامکن بدایع آثاری که بر فوج محفوظ قدرت ازلی
بندی صورت و جبر مادیات مطابق مقتضای حال مواد کائنات نموده و بقلم طرفه طراز قدرت
ناهره طرح صورت نگاری نوابل گوناگون با حسن و جمال آراسته و دکان خانه صنع ازل
طرز مطابق اشیا را از تار و پود اشیا اختراع حکمت باهره بافته و هر کدام را که پذیرا
پذیرفته بود وجود فرموده بزیبا ترین طرزی بیاراسته و بی‌صانعی مزین ساخته سبحان
من جعل الکلمة فضلا بتوفیقه من یشاء لیکون بصیرا و من یوتی الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا و صلوات
خاکیان که عرض ناصیه بندگی نوانده بود و در بیضای محبت و تسلیمات که فرش
امید داری نتوانده بود هدیه بدرگاه فلک فرسا و آستانه عرش اساس رسول اکرم ذات

التعظیم است که اول این چراغی که در شبستان ایجاد روشن شد و نصب الجنة الحسن وجود کرده
نور عالم آرای آن چشم و چراغ عرصه کون و مکان بود و نخستین گلی که در گلشن هستی بی‌بهار
شکفته گردید گل محمدی وجود کنز المستور آن آرایش دلت گلستان ابداع و گلگونه بهارستان
اختراع بود که چون از آن گلزار جهان نمود خاتم الانبیائی که بعضور حق لحکم سنن سبیل جالب
گوهر شناسان از آن تکلیف ساختند و از آن فراخور نهد بنوع چرب داختند باد جواهر الوان ذات
و عبادات بر روی همگنان گشاده و بقانون حکمت آموز هدایت بیدریغ و دکان ابلاغ جهانیان را
از ورطه حیرت و ضلالت نجات بخشیده بدوای سریع الاثر آثار صحیح هر کدام از مرض خطیر
نادانی و جهالت شفا داد و عقول که بقلم کتاب حکمت آمیز لقبان نمای یاد و دبستان فضایل
او بر سواد خوان بیاموزد و نشر از ملت بیضا گردانید و با جرای عیون علم و معرفت
نشر بادشاهی شرع مبین را بر چشم دوان بود و شریعت سمحا رسانید حضرت ابو الفضل
که صدر نشین بساط فریبش آدمیان و نخستین موجد بحر علم و عرفانست بحر دکتر جلد
افاد آن حکمت آموز و معرفت اندوز شد که بعلیم کل اسما علم سرداری جنود مجنده روحانیان
افراشته و قرآن حکیم که مجموعه کتب اولین و آخرین و نسخه جامعه صحایف انبیاء و مرسلین است
از کتاب فضل خدا داده است مزیت که قلم اعجاز از نشای بزرگی بر صحیفه کاملات
بنا نقش نگاشته هزاران درود و رحمت گوناگون بر آل اطهار و عترت اخیار آن برگزیده
خالق بیچون باد که پیشکاران ابوان اعجاز بنای رسالت و بروج اثنی عشر سپهر والای ولایت
و امامت خصوصا باب مدینه علم و حکمت نبوی و عترت مجموعه فضایل و بخاب مصطفوی

که بلند منبر بلوف از ابوس آن دست بر دو قدر بر تابان معراج برتری رسیده
و دست کامترات از چند هر دو از شرف انتما با جناب مستطاب عمران مظهر ید بیضا و موجد
کرده علیه صلوات الله المصلین ما اکتحلت بصر و نکحت النظر بتوسط امارت تمام حکما
المتالهین ارا بعد بر ما فضان مواقف حکمت الهی و مدارک معارف علم بحقایق اشیا آنکه
مستور نیست که بسیار از قرون که عبارت از تحقیق مسائل علم و اتفاق معارف علمی است مانند امور
خرد مندان جهان معروف نماند و در نظر فضلای دوران محفوظ بلطف مسائل آن و طلب در نظر
دیده وران بصیرت علمی است شریف و حکم بحکم تجربه و تعبیر اکثر اشتغال مردم کثیر و طبیعی
اسباب آنا و منقول در نسائل مسائل از بحث الجاهد و وصای باحکام دین دارد و بار تحصیل آن
بحث اگر آنکه حکم و مسائل علمیه کرده و جوهر آن علم عزیز حکیم تعلیم علمای اعلام بدو و نسم انتشار
یافته بلکه حکمت علی کشف عبارت از مسائل نوع دین مبین است و دیگر حکمت نظری که علم بان
روشن افزای بدا معرفت کنهان مراتب عبد و معاد و زدوده بصر دیدهٔ باطن احوال سایر موجودات
باد لحظایق مفاد است و اعلیحضرت سلیمان حشمت بیب افزای سریر عدالت و مصب سلطنت تعلق نواب
کامیاب عالیجاه مالک اشرف اقدس ارفع همایون علی سلسله آنا رحمت الهی فرمود و بلیغ سپاه دشاه
بانی صاحب جهانبان مالک ممالک کیتی ستان بر اندر جلوس اوان علی از اقبال دیدی و فرمان فرمای
جهان آرای کرد و در دور سلطنت فرخ دانش که بعض الهی ثابت الوجود بود و دلیل قاطع تسلسل و قطع
طریق اثبات مدعی سلسله بیاکشد یعالی نتوانند رسید و در دور سعادت بادو دولت ابد الانصال شکر
نعم الاضافات بر خواهد کشید بعالم نظم زبور دلبات ابیات بسر انداخته با طوع الشاهی عرصه عالمات

فرمان سلطان

تو اسرار ما بخوانند کردید کنون کشاد کرد بیاز تحت بلند آفتاب اشرف و تخیر کاه اقبال بر جهد
ملک بر جهان شکار بر خواند و بعلای دولت سعادت اقتران و زمرهٔ کاه جاه و جلال سایه افتخار
خرد استخوان بندی عظام جهام ملک مداری بنهاد شهریاری که از اندیشه تحت بیاست فتنه کمال
دشمن اکابر بنا بالغ نمی کند که بعود خلاف در نظر ملاقاتان بیدم آن جلوه و فوع نماید و از
زمان فرو سلوت بر تمامش بکر جهان آرای خصم بیند در نکار بیاند و در دار ازم باشد که هر جزء
آن دلیل علامت بیهم فرصت تمهید باید معدلت نکاری که نکاه عدلت آبادی بسط ملک ابد
نوامان و در جهان کیری شریعت جاودان حسب اندیشه عدل و داد ساخته و توام دولت
ابد پیرا از قبیل نقوش مادهٔ مقابله صورت مختلف مزج جوهر موقف بر نیام بوظایف دین مبین
شناخته و شمن شعادت نشان الشرف و غرب بدر بخوبش از خوف و هراس بیش از پیش بوضعی دستگیر
دلیل مدعی و دفع مذاخل است که تا خرد و خلود زمان نتوانند گنجید شد بیت بدخوی
و دفع شاقد بیده ابر عقوم جلد بیاد بعرجی آن زمان و باد باست که جند برهان قاطع منکران
صفو بکر و آن نتوانند رسید رافع لوای عدل و احسان باسط بساط امن و امان السلطان
بن السلطان ابن السلطان الخاقان بن الخاقان الخاقان سلطان حسین الصفوی
للموسوی
بهادر خان دام الله ملکه و سلطانه الباهر الباهر الباهر و الحکم بحکمه الباهر الباهر کان سلطنت
الباهر و الجهشنا بر تیغ تاج خرقان سای دولت خداداد و جواهر اعمال حسنه دین مبین و زین
سپهر والای ملت ابد بنیاد بر بلند کوکب احکام سخنه ملت متین اکت حکمت علیه را کما هو الحق
اتباع مسائل فرعیه شرع مبین دانسته حکمت نظریه را منظور نظر کیمیا اثر ساخته نشر مسائل

بحث جزیه معرفت اجابت سبدا و معاد و سایر جهات مقدر و نعمت حق ظاهر و ملکوت ناقرباء الاطلع
لذت جهان چنانچه دانند دنیا بر این بهره داعی دام دولت جاوید دانی محمد جعفر شیخ الاسلام دار
اصفهان مغفور خود اند که قلم فرمان پذیری برداشته و همه ابواب آن را بسلامت نقاد سبب تقدیم
روح مخرج شد بدین نگاشته بر عرض اقدس رسانید لهذا کتاب دری این رساله فرصت دین باب حسب الامر الاعلی
بالبهاء بر کتاب حکمت آداب مبادرت نمود و چون بعضی از مسائل این فن حکمت تا قائم و بر خی مخالف
شرایع اسلام و تفهیم آن مطلقا لازم و ابطال آن خرافات واجب و تفهیم بود لاجرم مقدمه
در بیان تفهیم اول و اثبات بطلان ثانی انچه لازم و ضروری حالت نگارش داد و در شکر کرده
قواعد طریق بود و تصریح بان نمود که باعث تقریر حق جویان گشته عمدا از عوام و عوام
انعطاف آن مستبدین منقطع گشته و ثواب آن بروزگار فرخنده آثار آن زمین و آسمان و آسمان
و اصل عاید گردد و چون این کتاب مستطاب بمن فرمان الاذعان آن در دفتر اثر ای و بین
حسن تالیف اخذ لهذا بعد از اتمام جمعه موسوم بمحمد سلطان در هدیه مجالس بهشت آیین مقام کرده
امید که بعد از نشر و نشر بطالعه آن حکمت آموز سالکین زمان مطلع انوار بصیرت گردد
صحت آن کرده و الله الهادی الی الحق الحقیق
الصواب و علیه التوکل و هو
المعین فی کل باب

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد بالحق و منک الاعانة و صلی الله علی محمد و آله الهداة و اهدنا الی طریق السداد مقدمه در تعریف

حکمت

حکمت و بیان اقسام و حکمت علمیه که باو حاصل میشود کامل شدن قوه نظریه و قوت عملیه بقدر طاقت
بشریه و بیان این سخن آنست که کمال نوع انسان در دو امر است یکی آنکه ادراک امور بکند و علم
بچیزها بهم رساند تا مطلع از حقیقت موافق حق تحصیل کند دویم آنکه اخلاق کامله و افعال فاضله تحصیل
نماید تحصیل اول بقوه نظریه میشود و کمال بر سد و تواند مقدمات نظریه بیاد و تتابع کرفته تحصیل
دویم بقوه عملیه است که کمال بر سد بعد از دانستن آنکه کدام صفت خوب و کدام صفت بد است
تا کدام عمل پسندیده و کدام کار زشت است تحصیل نماید و صفات فاضله مثل عدل و کرم و شجاعت
حاصل کند از صفات ذمیمه مثل جور و بخل و جبن باز دارد و این حالت را ملکه خوب گویند چون تکمیل قوت
نظریه و قوت عملیه بر وجه اتم بغیر از انبیا و اوصیا و اولیا میسر نیست قبیل شد که بحسب طاقت بشریه
و از اینجا ذکر شد ظاهر شد که حکمت بر دو قسم است یکی آنکه تکمیل قوت نظریه بیان میشود و آن را حکمت نظریه
گویند دویم آنکه تکمیل قوت عملیه بیان نمود و آن را حکمت عملیه گویند و حکمت نظریه بر سه قسم است
چه بحث از احوال بحت از جسم نباشد و مانند آن یا از احوال اجسام و امور که متعلق باجسام باشد
که طبیعت جسم بر او دران دخل باشد یا غیر آن اول حکمت الهی دویم حکمت طبیعی سیم حکمت ریاضی و حکمت
عملیه بر سه قسم است چه غرض دران یا کسب تحصیل اخلاق خوب است و آن علم اخلاق است یا کسب سلوک
با اهل منزل و آشنایان و آن علم تدبیر منزل است یا کسب ضبط و تنظیم مدینه است و آن علم سیاست مدن
و تدبیر مدینه را که اسم الهی و طبیعی میشود و چون بعضی مسائل الهی موقوف بر مسائل طبیعی و ریاضی است
اقرب ابتدا بعلم طبیعی مناسبت دارد و علم طبیعی چند مقصد است مقصد اول در تحقیق معنی جسم و تحقیق
اقسام او و این مشتمل است بر مقدمه و دو مطلب مقدمه در تقسیم جسم و غیر آن باید دانست

در نفس وجود دارد و در آن اعتبار نمود با موجود نفس در نفس وجود بر سبیل تقریر اما در واجب که عقل
عقول نخستین را وجود بکند با موجود نفس در نفس وجود بر سبیل تقریر اما در واجب که عقل تجرد هستی را وجود بکند با
و عدم هر دو بر ذات او جایز است هذا ما ذهب اما از هستی دارد و عدم از نیستی قسم اول واجب الوجود است
و قسم دویم ممتنع الوجود و قسم سیم ممکن الوجود است و ممکن الوجود منقسم بدو قسم بیشتر
ممکن یا در وجود خود محتاج بجهت کند یا نبود باشد باز قسم اول عرض و قسم دویم جوهر است
و جوهر یا قابل اشاره حسیه هست که توان اشاره کرد که در فلان جاست یا نه و قسم دویم مجرد است
و قسم اول جماد و جوهر جماد و جوهر بحسب تحلیل عقل یا قابل قسمت اوجزای وجود هست یا قابل قسمت
در اصل نیست دویم را جوهر فرد و جزء لایتجزی گویند و قسم اول که قابل قسمت است یا قابل
قسمت در طول امتداد است یا در دو امتداد است یا در سه جهت در سه امتداد قابل قسمت است
اول خط جوهری و دویم سطح جوهری است و قسم سیم که قابل قسمت در سه جهت بوده باشد هر کا
قبول قسمت بالذات کند جسم است پس ظاهر شد که جسم جوهریست که قابل ابعاد ثلثه باشد که طول
و عرض و عمق است و مراد از ابعاد ثلثه خطاست که ایکدیگر تقاطع نمایند و بهم قائم بوده باشند
و توضیح این معنی آنست که خطی فرض کنیم اول و او را طول نام کنیم و بعد از آن خطی فرض کنیم
که این خط تقاطع کند بر او بقائمه یعنی در کج که از این تقاطع بهم رسد مساوی باهم باشند
مثل این شکل — و این خط دویم را عرض گوییم و بعد از آن خطی فرض کنیم که بر هر دو
نقطه تقاطع قائم شود یعنی کج نباشد که این دو خط بهم رسند باهم مساوی باشند و این خط را
عمق گویند مطلب اول در تحقیق حقیقت جسم و این مشتمل بر چند فصل است فصل اول در نقل مذاهب

اهل علم

اهل علم در حقیقت جسم بدانکه جسم یا بسیط است یا مرکب بسیط آنست که از چند جسم بهم نرسیده
باشد و یک جسم باشد و مرکب آنکه از چند جسم بهم رسیده باشد مثل یاقوت که مرکب است از اجزای
خاک و آب و آتش و هر یک جسمی جدا باشند و در تحقیق حقیقت جسم بسیط چند مذهب است یکی آنکه
جسم بسیط هیچ جزء وجود ندارد و منفصل واحد است چنانچه حس که ملاحظه میکند هیچ جزء در او
نیابد این مذهب افلاطون و حکمای اشراق است و از حکمای اسلام استاد الحقین خواجه نصیر
قابل شده دویم آنکه مرکب از دو جزء است یکی هیولی و دویم صورت و صورت منفصل واحد و قابل
انقسام است و قسمت ایجادی منتهی نمیشود بلکه هر قدر که قسمت نمود باز میتوان قسمت نمود و این مذهب
ارسطو از حکمای مشائین است و شیخ ابو علی سینا این قول را نقل شده و مذهب سیم آنکه جسم بالفعل جزء ندارد
قابل انقسام است اما انقسامش بحدی میرسد که دیگر قسمت نتوان نمود و این مذهب شهرستانی و بعضی
از حکما است چهارم آنکه جسم منفصل نیست بلکه مرکب است از اجزای که هیچ یک از آنها قابل قسمت نیست
و آنها را جوهر فرد و جزء لایتجزی گویند و عدد اجزای که جسم از آن مؤلف شده شاهیت و این
مذهب اکثر متکلمین است **تنبیه** مذهب نظام که بهمین نحو نقل شده اما عدد اجزای اجزای شاهیت
بدانند و مذهب نقل از حکما نقل شده بانکه این جسم که ما احساس میکنیم بسیط نیست و مرکب
از اجسامی چند کوچک و صد کوچک هر یک از آنها قابل ابعاد ثلثه اند و در وهم منقسم بدو نیستند اما
قابل بودن و شکستن و خرد نیستند و از آنچه ذکر شد ظاهر شد که مشکل این و نظام جزء لایتجزی
نامند و شهرستانی اگر میرجزء را بالفعل موجود نمیدانند اما قابل است که آن قسمت بالوهم میشود
هر کا جزء لایتجزی بالوهم نمود ظاهر میشود که این سه مذهب باطل است فصل دویم در ابطال جزء لایتجزی

در بیان عدم ترکب جسم از آن و ابطال آن جهت قائلین بآن و مراد از جزء لا یتجزی چنانکه گذشت
جوهری است که قابل اشاره و حس نبوده باشد و هیچ چیز قابل قسمت نبوده باشد اما باید دانست که
قسمت در جسم چهار نوع است یکی آنکه بدانی آنکه در آن جسم بتوفیق آن جسم پاره شود
و این را گویند شکستن کوبند مثل اینکه چیزی را بشکنیم دویم آنکه بسبب آلتی که در او نفوذ کند پاره شود
و این را قطع و بریدن گویند مثل آنکه بکارد چیزی را بریم سیم آنکه نفوذ دهیم در او و جزء فرض
کنیم و تعیین کنیم که آن فلان جزء و این را قسمت وهمیه گویند چهارم آنکه عقل حکم کند
که این دو جزء دارد هر چند که وهم جزء ها را از هم تمیز نتواند و این را قسمت عقلیه گویند پس گوییم که
جسم مرکب از جواهر فرد میباشد پس اگر جزئی میان دو جزء واقع شود حال از دو وجه بیرون نیست
یا این دو جزء که در این طرف آن طرف واقع اند با یکدیگر ملاقی نموده اند یا ملاقی نموده اند
وهمی و شق باطل و اما شق اول از جهت آنکه اگر ملاقی نموده اند پس باید که این طرف جزء وسط
مساوی ملاقی سطح جزء بوده باشد و طرف دیگر شق ملاقی مثل جزء دیگر بوده و اما این طرف وسط
غیر آن طرفش بوده باشد پس جزء وسط با آخر دو منقسم شده جوهر فرد نبوده و جواهر
در مقدار مساوی اند هر قابل قسمت خواهند بود و اما ملاقی شق دویم که ملاقی نموده باشد
گوییم اگر ملاقی نموده اند پس باید که جزء وسط نداخل در طرفین نموده باشد و مقدار سر جزء
مقدار دو جزء بوده باشد هیچ زیاده نشده باشد نداخل باطل است اما اول از آن جهت
چه عقل بالبدیهه حکم میکند که چیزی که هر یک مقدار داشته باشد هر گاه جمع شوند مقدار مجموع
این سه بیش از مقدار دوی آنان خواهد بود و اما ثانی از جهت آنکه هر گاه جزئی دیگر

بان طرف وصل سازیم که جزء طرف وسط شود حال از دو بیرون نیست یا بان نداخل نموده اند پس حجم
چهار جزء بیش از حجم دو جزء نشده یا از جزء خاصی اضافه و مادی حق کنیم تا لازم آید که اگر صد هزار
جزء اضافه کنیم باز حجم زیاده نشود و همان حجم دو جزء باشد و این بدیهی عقل باطلست دلیل دیگر
آنکه اگر جسم مرکب از اجزای لا یتجزی باشد لازم می آید که هر گاه آن را بحرکت وهمی تمایل و مسدس جزء راه دایره می کرده باشد
قوه گاه بسرعت تمام حرکت نماید باید ظاهر است که سریع باید که جزء جزء مسافت را قطع کند تا قطع مسافت
نماید و بطی مسدس پس گوییم که سریع یک جزء را اگر قطع نمود بطی خارجست حرکت میکند یا اگر جزء قطع
میکند باید جزء قطع میکند یا بیش از آن قطع میکند حرکت نکردن بطل حرکت کشتن محسوس است و اگر کند
آن جزء حرکت میکند پس انقسام جزء لازم می آید پس ظاهر است که در این وقت جزء نصف مثلا خواهد داشت و مقدار
نصف نصف مقدار کل خواهد بود پس قابل قسمت بآن دو نصف خواهد بود و این خلاف فرض است چه فرض
این است که جزء قابل قسمت نیست و اگر در وقتی که سریع یک جزء قطع کند بطی یک جزء یا بیش از آن قطع کند پس مسافت
میان سریع و بطی هیئت صد جزء است یا زیاده خواهد بود پس باید که سریع بطی نرسد و این باطل و دلیل
دیگر آنکه هر گاه سیاه حرکت نماید باید جزء از طوق بزرگ که محیط بآن است نداخل کنیم و خطی از آن
طوق که چون آب باشد بکشیم گوییم که کشتی که جزئی که طوق بزرگ است باید که جزء جزء مسافت قطع نماید
تا وقتی که دور تمام شود بعد طوق بزرگ حرکت کرده باشد پس هر گاه جزئی که بطوق بزرگ طرف خطا
باشد جزء از مسافت قطع کند جزئی که بطوق کوچک است یا یک جزء قطع میکند یا زیاده اگر یک جزء
اگر یک جزء قطع میکند تا دور تمام شود لازم می آید که طوق بزرگ و طوق کوچک مساوی هم باشند چه اجزا
طوق بزرگ و اجزای طوق کوچک مساوی هم خواهند بود و اگر زیاده حرکت کند باید طوق کوچک بزرگ

نه طولی نزدیک باشد چه اجزای او اندیشه ما اجزای طولی نزدیک است و اگر گوئی اجزا حرکت میکند
باید منقسم شود و اگر ساکن شود باید که اجزای آب از یکدیگر جدا شوند و این اطل متکلمین بر اثبات جوهر
فرد است لکن اقوی دلیل که هرگاه که حلب فرا و دوی سطح مستوی بگذاریم البته بالطبع حرکت میکند
که قابل انقسام نیست چه اجزای دو طرف و دو جانب ثابت شده و بعد از آن که حرکت میدهیم بعد از حرکت البته
دیگر ملاقات کرده اند و این جز نیز قابل انقسام نیست و اما جزو باید منفصل یعنی اول باشد چه حرکت اجزای زاید
باید جزو دوم آید و اما این دو جزو اگر چیزی بود و این باشد که تحول اول باید برسد بعد از آن تا این جزو
برسد چه این حرکت میدهیم تا تمام آن سطح رطوبتی نماید پس البته می آید که از صفات که حلی نموده هرگاه اجزای
لایتجزی باشد و دلیل دیگر که در سطح مستوی انباشته شده اگر جزو که آخرش نقطه باشد مثل جزو
و کونی جسم یک هرگاه انتقال حرکت نماید همین حکم خواهد داشت و جواب این دلیل آنست که هرگاه
بر سطح بگذاریم طلای باریک نقطه مثلا و نقطه فرض کنیم که قابل انقسام هیچ جهت نیست جوهر نیست که جزو
لایتجزی باشد و بعد از آن که او را حرکت دهیم در تمام زمان حرکت طلای آن سطح خطی نماید و چه جهت نیست
که بعد از نقطه اول این نقطه بوده باشد و تمام خطی در تخلخل این موضع در نقطه حرکت در زمان که خواهد
شد و باید دانست که هرگاه ظاهر شد که جسم مرکب از اجزای لایتجزی نیست پس خط سطح نیز مرکب از اموری که
قابل انقسام نباشد نخواهد بود چه اگر سطح جسم مرکب از امور غیر منقسم مثل نقطه بوده باشد
مثلا هر نقطه جزئی از جسم خواهد بود که لایتجزی باشد و در حرکت در تمام زمان حرکت از این بیان شد
شد اقسام نسبت دلیل بطلان قول هیولی و در جهت ثانی آن گوئیم چون بطلان جزو لایتجزی بیان
شد ظاهر شد که جسم دارای قسمت بی نهایت است و هم در او فرض جزو نتواند نمود با عقل که

نگذارد

نگذارد نصف دارد پس اجسام عبارت از همین منفصل است با این جوهر منفصل قائم و حال در جوهر
دیگر است که از اجزای او ساده نامند و سلوا و مگا مشائین بیان قائلند و دلیل بر این مدعی چنین آورده اند
که هرگاه جسمی را منقسم سازیم مثل آنکه آب را بکاسه بیاندازد و دو حصه کنیم آن آب اول موجود نیست
چه این دو آب است و آن آب پس نتوان گفت که این دو شخص آب همان شخص اولست و همچنین بعد
که آن آب اول معدوم شده و بالکلیه برطرف شده و این دو آب آن کنم عدم بوجود نیامده و الذی
ماند که آن آب اول بعضی موجود و بعضی معدوم شده باشد آن جزو که در حین انفصال
حین انفصال موجود باشد همان جزو که معدوم شده صورت او خواهد بود پس جسم مرکب
از جزو و صورت خواهد بود و جواب از این دلیل آنست که انفصال انفصال دو صفت است و اما جزو جسم
بدان جسم باشد و از ذات او جسم شده لا نمیشود مثل تواد و پیاز و جسم که او را سفید باشد
و آن را سیاه شود شکی نیست که آن جسم خالی خود باقیست و صفت سفیدی و سیاهی بر سبیل تبدل
در این صورت جسم عالم خود باقیست و صفت انفصال در خصوص تحقق پذیرفته و همچنین هرگاه جسم متصل را
دو پاره سازیم شخص آن جسم باقیست و صفت انفصال در نفس دو صفت یکی حاصل شده و دلیل بر انفصال
فرا هیولی و اگر جسم مرکب از جزو و صورت باشد هرگاه جسمی را منقسم بالاتر از تخلخل و صورتهای
سازیم شکی نیست که آن تکه امور مرتبه و نقشها عرضی و محل نخواهند و محل ایشان خالی نیست یا هیولی
خواهد بود یا صورت یا جمع هر دو مثل آنکه باطل است چه بطلان هیولی در بیان عدم وجود بالفعل او باعتبار
صورت است و از عرضی امور موجود بالفعل و ممتاز و شخص اند و محل امر بالفعل و ممتاز نام
نمیتواند بود پس باید که محل آن امور صورت باشد یا مجموع هیولی و صورت پس هرگاه آنکه از اجزای جسم

کنیم بنا بر این مذهب صورت معدوم بشود و همچنین مجموع هیولی و صورت معدوم چه صورت که جزء
مجموع است معدوم شود و هرگاه صورت معدوم شود کل معدوم خواهد شد و هر وقت اجزاء محل آن متکمم و نفس
بر طرف معدوم شود و بعد از آن بدان خواهیم نمود که محل متکمم شود و هر نمی گردد آن حلول اگر معدوم شود
پس لازم آید که کلیات از جسم باشد که کلیات آن متکمم و نفس باشد معدوم شود و متکمم و نفس
از عدم موجود آید و این خلاف بدیهی است چه و سایر عقلی که باشد و حکم بکند که این همان ذات
نفس و همان صفت نفس است پس فرض محسوس باطل باشد در ابطال مذهب نظام
که بنا بر آن کسی که جسمی که دو جزء بیشتر ندارد بلکه بر کیات از اجسام صغار صلب که آن اجسام قابل شکستن
و بریده نشدن اما دهم و دوازدهم بنوا اخبار بطلان حکم بکند که صفت این دو صفت دارد
و همچنین و نقل و حفظ شاهد مذهب آن و نقل شده که ذکر شود و دلیل بر بطلان قول او خلف که هرگاه
دو جسم صغیر صلب بوده باشند و یکی از آن دو جزء فرض کنیم یکی را الف و یکی را با نام کذاریم
این دو جسم را جزء آن این دو جسم چون نکوهند البته بر یکی جایز باشد چه یکی از جا تر خواهد بود
چه هرگاه اموری چند از یکوع باشد البته بر یکی جایز باشد بر دیگری جایز خواهد بود پس گوییم چنانکه
از جسم از جزء که با نام کذاشتیم جدا و منفصل شده و الف که از نوع آن جسم جا تر خواهد بود کذا با جدا
شود پس ظاهر شد که طبیعت جسم از جدا شدن اجزا باندازه و اگر نوع پس بیان خارج خواهد بود و در بیان
سخن پس است که این مختصر کفایت ندارد در تحقیق معنی از احوال جسم و عدد چند فصل است
در شاهد اینها که خبر اینها شاهد است اند طرف حالت که ابتدا از اجزاء باشد
بدلیل اگر بعد از که خبر شاهد باشد از یکی فرض بعد خط کما جدا آن از الف است

معدوم از آنکه اجزاء اینها بعد فرض شده و از اجزاء الف جدا کنیم مثل کوییم
مثلا بب که خطی که از نقطه الف الی اجزاء اینها بر رود و نابدانست بر خطی که از نقطه با الی اجزاء اینها بر
پس هرگاه فرض کنیم که خطی که از نقطه با الی اجزاء اینها بر رفته شلیق شود بر خطی که از نقطه الف الی اجزاء اینها
نقطه این طرف که نقطه با بر نقطه الف منطبق خود و نقطه بر روی خط بنشیند حال از دو بیرون نیست
یا خطی که از نقطه با بر خط جزء بر رود و تجاوز نشود یا آنکه تجاوز نماید و اگر تجاوز نماید حال باطل
لازم می آید که این دو خط مساوی هم باشند و این خلاف بدیهی است پس باید که منطبق شود پس لازم
آید که شاهد باشد چه اجزاء او از او و آخر جزء و لازم آید که خطی که از نقطه الف بر رود بر خط
هم شاهد باشد چه اجزاء او از خطی که از نقطه الف بر رود بر نقطه الف بود و نابد
بر شاهد بلند بر شاهد است و این دلیل مخصوص بطلان ابعاد غیر شاهد نیست بلکه در قضیه
آنکه جایز است که الجزء خواهد آمد و این را برهان تطبیق گویند و دلیل دیگر موقوف بر مقدمه
یکی آنکه هرگاه شاهد بر شاهد باشد و اجزاء سطح از سطح و نقطه و خط جدا کنیم و نام او را الف کذاریم
و از مثل آن خط را جدا کنیم نام آن را با کذاریم و باز جدا کنیم چنان نقطه و نام او را الف کذاریم و از
مثل آن جدا کنیم نام او را با کذاریم و همچنین بار دیگر الف بنا بر اردهم که هیچ اقسام خطی باشد
که با آنکه شاهد باشد هیچ نباشد که مجموع الف مساوی مجموع با خواهد بود و هر با از آنها نصف
آن جدا شده خواهد بود خواه علی الاجتماع ملاحظه شود و خواه علی التفریق چه مقدار مجموع مجموع
این است خواه مجتمع باشند و خواه متفرق اگر هر مقدار که در نصف باشد
زیرا که ملاحظه کشیده شد و آن مقدار تمام اول نصف او خواهد بود و نصف از تمام نشود

شروع بنصف ثانی نخواهد شد والمجموع مردو نصف حاصل نشود مجموع این مقدار حاصل آمده
خواهد بود بعد از تنصیف این دو مقدمه گوییم هرگاه جدول این نقطه جسم مثلا اجزا انتها بر دو
شود ۱ ب ۱ ب ۱ ب ما بعد رد راهی که متصل بجسم باشد باشد والفرد راهی که متصل
باو باشد باشد و ما اگر ایم دو راه متصل بیان باشد الف بکنیم و دو راه متصل او باشد باشد
پس مقدار جسم کلی میکند که حال اندوبر دو نسبت خطوط که الف جزء بعد با جزء بعد با الف
حاصل میشود و بعد از آن با ای هم تبر سلسله مقدار الف مجموع مقادیر که نام هر یک الف شود به آن
مجموع مقادیر بیت که نام هر یک بیت باشد مقدار مجموع الف ساده مقدار مجموع بیت است و هر یک
خط نقطه مقدار بیت الف لازم می آید که خط منکسر با الف آخر شود و آن خط منتهی مجموع
جسم نقطه جسم و آخر الف خواهد بود و هر چند اجزا آخر باشد منتهی است و هر نقطه جسم که مجموع
مقادیر الف نصف خط مقدار مجموع مقادیر با نصف یکی است چنانچه معلوم شد پس هرگاه
بنابر مطلب نظر کنیم میکند که این خط الف نقطه جسم که جزء بعد مثلا اجزا انتها مجموع الف ها
بیت با نام میشود و بیت با ها میرسد با آخر نقطه که هر دو الف است و هر که نصف بعد ظاهر بلحاظ
با آخر بر اول مقادیر الف ها که نام شد باید منتهی باشد حاصل نقطه جسم و آخر نقطه است که الف ها
آخر باشد اول بلحاظ و هرگاه آن مقادیر منتهی شد مجموع مقادیر بلحاظ منتهی باشد ساده
اوست و مجموع خط جزء منتهی خواهد بود که نهایت منتهی است و نهایت جزء منتهی باید که
این خط هر چند که جزء و الف ها باشد بحکم مقدمه ثانیه هر گاه شود و بنسبت تساوی نوع و تمام این خط
که از اجزا انتها جزء و الف ها بوده باشد نقطه آخر خط اول حاصل نشده باشد پس مثلا آخر بیت

مفروض ایم

اب ب ج د ه

و مجهن بحذف دست دیگر لازم می آید که حوالی بامداد اذهان عالیه باشد و این دلیل باطل تصرف
در جزء ها بتر ها بیست جدول نمود لکن هرگاه ایشان اجزا انتها بر دو و ما النقطه الفرد و خط بیت
دو ساق مثلث جزء و نکشیم با ترتیب شکل و مانند آن آنکه خط ا د است مقدار
چند صاف جدا کنیم مثل ا ب ج د و از نقطه ب خط دیگر که الف کافت متصل کنیم و مجهن بن از نقطه
ج و نقطه د خطوط اخراج کنیم بخط ذ ا ک و بعد از آن دیگر از برای توضیح فرض کنیم که
دو ساق چنان دو بنده که خط ا ب و همین استقامت این دو خط از یکدیگر جدا بیفتند
گوییم شکی نیست که این دو نقطه که جزء و کنار دو بعد ما بین ایشان زیاده بشود و در علم
ریاضی ظاهر شده که این خطها که مولفی یکدیگر باشند نسبت بعد ایشان با یکدیگر مانند نسبت اجزا
واقع شده بنا نقطه الف مثلا مقدار از ایشان با یکدیگر واقع شده بنا نقطه مذکور و طرف دیگر ب بعضی خط
خط الف جسم نصف خط الف بیست خط ط د نصف خط ب زاست و همچنانکه خط الف دو سر برابر
خط ب است خط د دو سر برابر خط ب زاست همچنانکه خط ب زا دو برابر خط ب است خط
ه ط دو برابر خط ا ج است همچنانکه خط ط دو برابر خط ا ج است خط د دو برابر
خط ا د است و همچنین پس هر چند که ا ب بر دو جدا بین دو برابر بیشتر و پس هرگاه خط ا ب
از اجزا انتها بر دو جدا بین که دو برابر خط ا ب است بخش بیشتر منتهی نکند نصف جزء منتهی خواهد بود
و نقطه ا بین شکی نیست که با طرف بیشتر خط ا ب است و طرف دیگر بیشتر خط ا ز منتهی میشود پس لازم می آید
که بعد ما بین نکه جزء منتهی با یکدیگر که جزء منتهی است محسوس و بیان دو عامر باشد و این محال و این دلیل
مخصوص مقادیر است و اشیا و برهان ثالث فصل در بیان مقادیر اجسام و تکثیر و تعیین بدانکه

بدانکه اجسام نام نهاده اند در معنی جسم چیزی که مرکب از دو ماده است که جوهری اند که قابل ابعاد ثلثه
مستقیمه اند چنانکه هر جسم از آن مختلف است مثل ثابت بودن و شکل داشتن و غیر آن تا اختلاف
چند شکل نیست که دارند چنانچه بحث اعداد است که آن کم و آن کثیر و آن زیاده است و غیر آن و آن اختلاف بالعرض
جهت است بجهت هر اگر جسم بر شکل اختلاف کرده جهت اگر جسم بر شکل اختلاف کرده جهت اختلاف کرده
پس اختلاف اجسام در صفات است بجهت جسم خواهد بود و مذاهب مختلفه در این مسئله
مذهب اول یکی مذهب آنکه اجسام را متکلمین مثل اشاعره و غیر ایشان بر آن قائل شده اند و آنست
که اجسام بذاتها متساوی اند و اختلاف ندارند و نسبت آن بکری و سری مثل نسبت شکری و سرکه است
الهی جنبر جاری شده که آنرا بجهاد کبیر مدحق نام داده اند و آنرا بجهاد اکبر رسیده حق نام نهاده اند
که در این در آنجا دخلی نیست در این قیاس اجزاء اجسام مذهب دوم مذهب حکمای شرایع که قائلند
اجسام مختلف اند و اصناف مختلفه اند و این اختلاف اجسام بواسطه صفات است نه بذاتها
نفوس مجرده ملائکه مقصر بوکلاء در ایشان که این نفوس بکنند و آن آثار را بجا آورند
مذهب حکمای ثابت است که هر یک از این اجسام و اصوره مختلفه اند و اجسام انواع مختلفه
دو نوع اند از بسیط و مرکب آثار و خواص هست که بسیط از آن خالی است و مرکب حاوی بیان دو صفات
نام بنده و آثار در قائل اجسام و اختلاف نوعی ایشان ظاهر است که اجسام در اصل جسمیت متماثل
و متماثل اند و صور نوعیه مختلف اند و انواع مختلفه در اجسام بوده باشد اما مشارکت در جسمیت
خود محتاج بیان نیست چه هر یک در جوهر قابل ابعاد بودن شریک اند و مجموع جسم شریک اند در صفات
پس مثل تساوی و قبول شکل و مکان و وضع و اشغال و غیر آن حدیث حکم میکند که البته باید که

اجسام

اجسام در امر جوهریت باشند که آن امر بنا بر او و مقوم این آنها باشند و اما مخالفت در صور نوعیه
پس از این نیست که آنها در اصل اجسام اجزاء بسیط و خواص مرکب عقل و مقابلت اختلاف نوعی بیند و نام
صور را نهاده اند بنحوی باید خواه فاعل آنها را اجسام داده اند و خواه نه و مدبر حکم میکند که البته
بنوع باشند و متوهم اینست که آن و آن بنوع دارند و غایت و اشاعت اما مذهب اشاعره
وجه دلیل ایشان نقل شده دلیل اول آنکه اگر اجزاء اجسام متساوی باشند همه اجسام بهم ملتبس
شوند اگر همه اجسام سیاه باشند و بشکل یکنواخت باشند و بلون باشند و غیر آن هم مشتبه
ملتبس میشوند و این نشان آنست که نوع واحد باشد و فرقها باعراض بوده باشد و جواب آن
دلیل بدو طریق گفته میشود یکی آنکه این فرض محالست که صفات همه اجسام مثل هم باشند و ممکن
که همه صفات مشترک باشند و مبتنی و ایشان سبب نشود و صفت یک صفت بوده باشد جواب
دوم آنکه شاید معنی اختصاص بصفات که یکدیگر ملتبس نشوند و معنی در این مقام بنگر گفته اند که این
دلیل اگر میتوانند گفت که اجسام عالم را تتبع کرده باشند و دیده باشند که بوجود اختصاص در صفات
هم ملتبس شده و آنها را از غیر از خود جدا نمیتوانند دیده بود و کردن نیست دلیل دوم آنکه اجسام
در قبول اعراض مساوی اند یعنی در جسمیت هر عرضی که قبول کند ممکن است که متصف شود پس اگر همه
در صفات تشبیه اند باید از معنی صفات پاک کنند و جواب از این دلیل مثل دلیل اول است که
از آنجا معلوم شد که همه صفات در همه اجسام جایز است شاید در معنی صفات متنع باشد و مقام
دیگر بسیار در آنها اجسام جایز است تا قول اشرافیین که اصل آن ملائکه مدبره این اشیا
بنحو دیگر کلام ایشان و در این مقام و مقام از امکان نظر است که چنین نکته ظاهر شده و معنی از ایشان

کثیر بعد مفسد بعد بکذا استدلال امامیه بخبر که از اهل بیت عصمت وارد شده و بخاید مثل حدیث
نبوی که نقل شده که لتحدث فرموده مفکروا فی خلق الله و لا تفکروا فی الله آنکه
بر اجسام بعضی و چیزی و اقرشته هست که موکل بر اوست آنکه در فطر و اگر از آسمان تا زمین بشود
فرشته هست که با او نقل میشود و اما قول جمعی از متکلمین که اصل ابدان انجزا فاده در مختار
مبدا و دلیل ایشان ظواهر ایات و احادیث است و اما قول حکما ثابت که اصل ابدان اجسام است
بعد حدوث آنکه اجسام را مشاهده میکنیم که طالب اند مختلف و چنانچه سنگ و چوب
تبدل دارد و آتش میل بالا دارد و سنگ بپایین آمده و دهاب از نقص و غیر آن از امور
که انحصر بر دانستن همه کس این اصل را ثابت بدهند و حکم بعد و این اصل
از این اجسام میکند و چون همه در جسمیت طریکند و اختلاف اختلاف آنها بسبب این اصل
جسمیت نشوند بلکه باید در جسمیت خاص بود و بدانکه مختلف آثار اینها و آن
بیان اختلاف صورت نوعیه است بنا که مذکور شد کل از مذکور و در کتاب که نقل شده و
در کتاب تکالیف اما انچه اخر بعد جواب بعضا بدانکه میگوییم که مراد جمع متکلمین از آنکه ثابت
بالا رفتن و پایین آمدن ساوی است مختار هست و اگر که میل بعد دارد و اما میل
نیست و همچنین در سایر اشیا این خروج از نقصان بلکه خلاف بدیهه عقل است و مصور مرتبه
بر این ندارد و دلیل اصل اجسام بعد در بسیار و اذ آنها واقع شده و اگر مراد حکما از
اینکه جسم تا اصل تمام این آثار و مشغول در عقل خود و اند آن نیز البته غلط است چرا اصل
که مشاهده میشود در بسیاری از آن عقل حکم میکند که تا اصل آن شعور و ادراک داشته نمیتواند

مثل این اصل بشود و بر فرض که طبایع شعور و ادراک داشته باشند چنانچه بعضی چنان گفته اند این
مذهب شعور و کسب این اصل بعد از اینکه در البته بدانند این اصل لازم طبایع اجسام باشد
و دلیل بطلان مذهب چنانکه بسیاری از بزرگان بعضی از اینها بیان کرده اند و اینکه آنچه خواهش نوع
دارد و این آثار از او بعضی و غایب بر طرف میشود چنانچه در حکایت حضرت ابراهیم علی نبینا و آله و علیه السلام
بدو دارد بلکه فاعل آن است که اجسام را بسبب خواهش امور مختلف هست و صفات مختلفه و بحسب طبع
بعضی از اینها ممکن است که لازم ذات باشد چنانچه بعضی از امور بسبب است و انفکاک از
عالم است بمعنی بیکدیگر طبیعت خواهش دارد و اما انفکاک از او ممکن است و این بر دو قسم است بیان
آنکه بعضی از بحسب نوع سبب آن نوع خود مثل سنگی و اگر بالا بیندازیم و قسم دویم آنکه نوع
بشر بحسب نوع و نوع آن خواندن سبب از آن مشتق نوع طبیعی و بعضی از اجزا بعضی و این قسم
هست که در این بحث مذاهب بیشتر شل کشتن و چیزی که ملکی ایشان باید که این کار را بکند بنا
در دو الشر بر اجزای نوع بوده و دفع شد و گاه بدند و سبب الشر بشر و ملک بشر و چنانچه در حکایت
الشر و دفع شد پس از اینچه گفتیم ظاهر شد که طبیعت میل و خواهش بسیار دارد و اما
در آن امور مشکل نیست میگوییم که اشکال در اینجا بر اند بر آنکه در وجود خود مشغول نیست و مختلف
کجا ظاهر از توانم اعتبار کرد و عرض بعضی از اینها بعضی از اینها مشغول خلق
اعضای انسان و تقابل آن شد نیست که فعل طبیعت بخشیده فعل فاعل و مختار است و آن اصل که از او
نگرفته که فعل طبایع بتواند بود و بدون اذن فاعل و مختار صادر نمیشود و مراد اهل تحقیق
از متکلمین و حکما این است که در اسناد و اقوال بحکایت داده اند که اصل ابدان از طبایع نیست

[illegible]

[illegible] شکل [illegible]

[illegible]

[illegible]

[

چهارم آنکه متبدل شود چه اگر شخصی در مشرق شد شرق قدام و مغرب خلف و جنوب یمین
و شمال یسار است و اگر برگردد و بمغرب شد مغرب قدام و مشرق خلف و جنوب شمال و یمین و یسار
و دوم آنکه فوق و تحت است تغییر نیابد چه اگر کسی بسر اندر رود بکسی که بپای اندر آید نیز
که زمین که عالم زیر است فوق است و آسمان که عالم بالا است تحت است و اگر چه بکسی بنگرد که بر آب
سر زیر است بر اطراف است که در بالا و در زیر نظر است بجهت آنکه بجهت بالا و زیر و فوق و تحت باشد
عالم آن باشد که بجهت باعتبار عالم آن باشد که بر زمین باشد و مقصود از مکان بعضی مکان
از بعد بدانند که متمکن بر او منطبق شده و بعضی صلبی از سطح باطن جسم حاوی که احاطه بسطح ظاهر
محوی شده باشد مثلا حوضی که پر از آب باشد و بعضی مکان که آب باشد اگر خالی
کنیم آب هیچ چیز بدو نماند و قوم بعد از آن بعد و مقدار و طول و عرض و عمق و ابعاد
این چند طول و عرض و عمق خالیست جسمی در این منطبق بینی و که طول و عرض و عمق نیز قدر باشد
معنی مکان آنکه مکان بعد از بعد دانیم و هیچ چیز که آب باشد و حوض پر از آب باشد و حوض
کرده و اورا در حوض نموده و آب محو شد یعنی احاطه شده و شد بجهت که سطح اندرون حوض احاطه
تا آب بنوع طبیعی سطح در تحت حوض سطح باطن جسم حاوی است که احاطه بسطح ظاهر جسم محوی نموده و بعضی
اگر مکان بعد از سطح دانیم باید دانست که اگر مکان بعد از بعد دانیم بجهت آنکه خواهد داشت جسم بعد و مکان
چه جسمی که باشد بعضی جسمی دارد که در او طول و عرض و عمق قرار بعضی از داد و مقصود اگر بر بود و ابر جسم بر
منطبق شود و مکان او خواهد بود و اگر مکان اعتبار از سطح مذکور دانیم جسمی که آن جسم است خالی از مکان
مکان نخواهد داشت چه هیچ جسمی نیست که احاطه از نوع باشد که سطح باطن او مکان ظاهر او باشد

مذکور

مذکور شد و از وجوه دیگر ظاهر شد که مکان را مباین بعد دانستن بر آنست که مباین
از سطح دانیم و بنای بعضی که بعد از این خواهیم گفت بر اینست دلیل مکان طبیعی که هیچ شان نیست
هر جسمی که بود باشد در مکان خواهد بود و در بیان جهات از مرکز عالم تا آنکه دیگر جسمی که بعد از آن
موجود نیست که فیما بعد از آن هیچ مکان نخواهد بود و مرکز نیست که جسم در مکان باشد پس اصل مکان داشتن
لازم جسمیت است تا باید تغیر شود که اگر در اجسام مکان طبیعی دارد باشد از مکان طبیعی مکان خاص
خواهیم گفت که اگر در آن مکان باشد بدون قسر ناسر از آن حرکت نکند و اگر در آن نباشد بعد از آنکه
جزء آن اجزا که بعضی بطبع باشد حرکت طبیعی دارد که مکان بعد از آن زائل شده اند و از هر جسمی مکان
طبیعی ایشان شده اند دلیل بر این گفته اند که اگر جسمی از مرکز کیهان که خلق شده هیچ ناسر نداشته حال از سه
احتمال بیرون نیست یا در هیچ مکان نیست یا در مکان است یا در بعضی مکان خواهد بود
لا اول باطل است چه ظاهر شد که جسم بدون مکان محال است که بوده باشد و اما دوم هم باطل است
چه بعد از ظاهر است که جسم در بعد حقیقی در مکان نیست چه مکان را اعتبار کند پس لازم اعتبار
کند بعضی مکانها باشد و در بعضی باشد گوییم که در نیابودن در جاهای دیگر بودن نسبتی ندارد
بنسبتی دارد و نسبت داشتن باطل چه مکانها متفاوت در بطلان مکان نیست در بعضی بودن و در بعضی نبودن
ترجیح لا ترجیح است و مثل آنکه دو مکان از مکان هیچ تفاوت نداشته باشد یکی خود بخود بالا رود
و دیگری خود بخود پایین آید و مقرر کنیم بطلان این بر تقدیر که جسم داشته باشد حال سبب باطل
از جهت خبر طبیعت آن جسم است یا طبیعت آن جسم است قسم اول باطل چه فرض کرده ایم که خبر طبیعت
در آن جسم نبوده پس لازم آید که مستند بطبیعت آن جسم بوده باشد پس آن جسم در مکان طبیعی شود و دیگر

در اینجا بگذاریم از آن مکان بیرون نخواهد رفت و اگر از آن مکان او را فاسد بیرون برند
بعد از آنکه بیرون ساختند در دایره البلد بسوی آن مکان خواهد آمد بجنبش و دلیل این
از آنجمله یکی اینست که اگر جسمی را فرض کنند که چون مکان بیرون رفت جسم البلد او از مکان
او مطلق نخواهد بود پس چون بعد از آن مکان شد بطبیعت آن جسم نیست بلکه بغیر طبیعت جسم که
آن قادر مختار است شده است بگوییم که فرض کردیم که بیرون رفت مطلق او بود بگوییم که چون که مکان
او شد بعد از آن فاعل مختار است اگر فرض کنی او مطلق نکند بعد از فرض آن جسم مطلق خواهد بود
و اگر او را فرض کنی که اند بغیر از مطلق باشد باشد مکان دیگر فرض شد او خواهد بود و دلیل
دیگر آنکه مشاهده شود که جسمها را در هوا مثل خاک و آب و باد و میل بالا و اینها مثل
آتش و هوا و اگر نسبت به آن مکان خود بر داریم و بلند کنیم احساس میکنیم که میل است بسوی آن
با آنکه بر جای باشد میکند اگر جلو دارنده او اگر بود و بر آب مکان ما نیز می آییم که مانع میکند و دلیل
بالا دارد و در میان آب و هوا مانع از آن میشود و بیرون میرود و در این دلیل بحث می آید که بر فرض تسلیم
دلیل مدعای جایی که مشاهده شد و میخواهیم که ما اثبات بسیار فلک جاری نیست و تعلیل
این که مثل بحث که اصل مشاهده خواهد بود خواهد البته دارد و میل بعضی و بعضی میل بحث دارند
بر آنکه میل مکان دارند و از مرکز بیرون نمی رود و مانع مکان از طرف دارد از آنجا الفرض مانع مکان آب
و از آنجا نمی رود و مکان هوا است و از آنجا نمی رود فلک و مکان نار است و بر آن جهت نمی رود بی اینکه
فرض کنند اینجا که فرض کنیم باعث بر امر کرده بین مثال باشد چنانچه حرکت آب باشد و بین مثال
بحث باشد اگر آب بر وجه تا آن قدر که مکان بین فرض کردیم زود در آن آب باشد و حرکت

اگر کند و این بحث ظاهر شد بعد نمایند محل است که گوییم بنا بجهات بحث خواهند آب خاک و مرکز را
بخواهند که جهت مقابل است و هوا و آتش بجهت دارد که جهت علو است بحث خواهند و بر این احتمال بحث می آید
که شاهد بنود که هر کاه حوضی را آب بکنیم و بعد از آن سنگی در آن بیندازیم سنگ جای او را بگیرد
و آب از آن جای که داشت بالا می آورد و اگر سنگ را در آن بیندازیم بعد از آن آب باشد جای خود
می ماند اگر هر دو طالب جهت هبوط اند باشد فرقی میان این دو طالب نباشد و جواب آنکه مکث که
طلب سنگ جهت را اشد از طلب آب باشد کلام بنا بر قول بمکان طبعی بگوییم که جسمی نتواند مکان
طبعی داشته باشد چه اگر در مکان طبعی داشته باشد هر گاه نار را در میان در مکان مثلا کنند
و بعد از آن دفع نار شد مثل طبع کرد بطبع بالا از این در مکان غیر طبعی و هوا و آبی که در دیگر
بود در احتمال اول لازم می آید که جسم مثل طبع شده باشد مکان طبعی نمود و در احتمال دوم لازم می آید
که بدون مخالف حرکت بالطبع نماید در احتمال سیم ترجیح بلا مرجح لازم می آید پس ظاهر شد که جسمی بمکان
طبعی دارد و جسم را جهت بالا شامل کیا از اجسام مختلف با نوعیت و بسیاط و مختلف فرض مرجح کاهات
که آتش و آب و باد و خاک مکان طبعی اند مذکور شد مکان مرکز طبعی اینست که مکان او مکان اجزای او باشد
و از اینجا است که اشتاد الفضیل بعضی بگفته که مکان مرکز مکان غالب و احتمال الفتد بگرد این فاعل
است که این مسالمه نظام نگران است و در اینجا مثل اختلاف اجزا از اینست که مکانی وجود باشد جسمی
و آن نبود باشد مثلا حوضی باشد و آب هوا و هیچ چیز در او نبود باشد اجزای هوا بدانند متکلمین
جایند پس احتمال اینست که اگر خلا جایز باشد لازم می آید که حرکت بدون تعاوق باشد
و این محال است پس این بحث اینکه و کاهی خلا بعد از خلا ساختن حرکت بعد از آن بدن

که ملا باشد آن مقدار از حرکت که [illegible] که فرض توان کرد اندازه [illegible] مسافت [illegible]
و فرض
کرد آن مسافت باشد و مانع حرکت است پس باید که مقدار حرکت در مقدار [illegible] با مسافت باشد
کمتر که در مسافت باشد و [illegible] آن ملا [illegible] باشد در ملا و [illegible] کمتر باشد زمان
کن [illegible] که خواهد بود پس اگر ملا [illegible] باشد که ملا [illegible] آن [illegible] باشد زمان
که در آن ملا [illegible] زمان حرکت [illegible] خواهد بود پس باید که زمان حرکت [illegible]
باکه [illegible] ملا [illegible] حرکت [illegible] باشد
[illegible] باشد [illegible] که زمان حرکت [illegible] باشد
یک [illegible] حرکت [illegible] خواهد بود [illegible] باشد
که ملا [illegible] باشد [illegible]
[illegible] حرکت [illegible]
[illegible] با آن [illegible]
[illegible] باشد [illegible]
[illegible] آن [illegible]
[illegible] باشد [illegible]
[illegible] حرکت [illegible] زمان [illegible]
[illegible] زمان [illegible] خواهد بود [illegible]
[illegible]

و بعضی

و بعضی خلا را از [illegible] فرض کنیم [illegible] آن [illegible]
آن سوی [illegible] باشد [illegible] سوی [illegible] کنیم [illegible]
[illegible] باشد [illegible] آن [illegible] اگر [illegible] باشد [illegible]
[illegible] باشد [illegible]
[illegible] باشد [illegible]
[illegible] آن [illegible] کنیم [illegible]
[illegible] ظاهر [illegible]
[illegible]
[illegible] اجسام [illegible]
[illegible] جسم [illegible]
[illegible] مرکب [illegible] باشد [illegible]
[illegible] باشد [illegible]
[illegible] است [illegible]
[illegible] باشد [illegible]
[illegible]
[illegible] است [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

تکه چرا زنجیره متصاعد میگردد و بخار چون متصاعد میشود گاه هست که بسبب حرارت که
دارد لطیف تر میکند و بلطافت زهره میرسد و در آن لطیف بسبب تکاثف اجزای آن جمع میشود
آن هوا که در جوف بخار است چون با اجزای آب که در میان بخار است آن جدا میشود
و اجزای آب بزیر حرارت حاره یابس طرف میشود و بر روی زمین غالب گردد و متصل میشود و میل بپایین
پس اگر سرما شدید نباشد اجزای آب جمع شده قطره قطره از آن میشود و اگر سرما شدید باشد پیش از آنکه
اجزای آب جمع شود و قطره شود بدان آن تبرید که در زمین میشوند و اگر جدا از آنکه قطره جمع شود و از آن
سرمای شدید در خود آن قطره منجمد میشود و تکرر میکرد و گاه هست که بخاری که متصاعد میشود
هنوز از آن گرم گذشته یکدیگر جدا شده باشد اندک اندک سردی از خارج برسد اجزای
آب طبیعت حاره یابس بر طرف شود و بر دو قسم اصلی غالب شود و میل بپایین نماید و از جا اصل
بدن آنکه بخار بلند شده باشد و همچنین بسیار اتفاق افتاده نموده اند و سبب رعد و برق
گویند که چون بخار که زهره رسیده پیش شود گاه هست که اجزای دخانی در او هست که بسبب
بالا آمدن در زمین آن طرف شده پس هر گاه خواهند بالا روند اجزای آب بالا روند اجزای دخانی تکاثف کنند
روند و در این تکاثف صدا بهم رسد و آن را رعد گویند و گاه هست که بسبب حرکت بخار
بر هم خورد بعضی اجزای دخانی بعضی آتش رسد و این حرکت بسبب حرکت کرد بسبب
همچنین تحریک شده که بسبب سائیدن بعضی اجزا بعضی دیگر و هنگام آتش حاصل میشود و چنانچه در
خراطین مشاهده میشود و هر گاه بسبب حرکت بسبب قسانیدن اجزای آتش بهم رسد اگر اجزای
لطیف در دخان باشد با اجزای دهنده در آن باشد چنانچه در بعضی دخنه مشاهده میشود

آن اجزای جمع

با اجزای که بسبب آن اجزا مشتعل میشود و چون کم باشد با لطیف باشد زود خاموش میگردد و بنا
بر آن گویند و بحسب اشتداد و کثرت آن لطیف و مقدار آن اجزا و کوتاهی آن حاصل میشود و گر
اجزای دخانی لطیف کثیف هر دو در او بوده باشد ممکن که بسبب اجزای کثیف سوختن آن اشتداد پیدا
کند و بسبب غلبه بخار زیاده همچنین ممکن که اجزای کثیف و لطیف نازمین متصل بوده و بدین
مشتعل گشته بزمین برسد و آن را صاعقه گویند و در صورت اول چون اجزای کثیف مشتعل با لطافت
دارد بصفت شدت سوی آنچه بر چیزی که بر خورد و تنگ کند و چون اجزای نار بر مشتعل است بچیزها
بر خورده بسوزاند و بگدازد اما تا بحد رسد که مثل بار چیزی و نظایر آن که بر سد نفوذ میکند
و بسوزاند و نفوذ شده که بسبب زدن بر خورده و زود اگر لحظه و کمتر از آن نباشد و دود
مگر شرری زنده و استخوان و گوشت اگر کند و پوست و پشم بحال خود مانده و بعضی و چیزها چنین
میگویند که سوزاندن و نفوذ است که چیزی که با او برخورد با او مقاومت نماید و اگر چیزی نباشد
باشد گاه باشد که آتش از اجزای او بگذرد و او را نسوزاند و احتمال هم دارد که گوییم که بعضی آتشها
بعضی چیزها را نسوزاند و بعضی را بسوزاند و اما سبب کیفیت و اشتعال کلام در شعب
بر آنکه گویند که هر گاه اجزای دخانی که اشتعال کرد و در آنکه زهره میکند در لطیف صادم هوا برسد
مرا آنکه در آن هوا لطیف بخار و زنگ آتش هم رسیده در آن تاثیر کند و او را بسوزاند و او مشتعل گردد
پس اگر ماده دخانی متصل کشیده باشد بر عنف سوختن شود و از یکی سوختن شود و هر چیزی که سوختن شد
با انقلاب بخار صرف میشود و دیگر ندارد و شفاف است با انقلاب هوا چنانچه در این مشاهده شده
پس در سبیل طولی نظری آید که متصل شده و از بدن طرف فاقد تکاثف و تشنگی است و بنابر آن گویند

واگر بوده معانی که اصلی باشد با آن دو معنی و خاموش شود و بکلی باشد که چند ماه بماند چنانچه
خود مشاهده نموده‌ایم و از سایر بوستها نقل شده و این امر آن معانی که در آن هم آمده به رسوب که خود دارد که
بآن اسم نامیده بشود و اگر بصورت نبود بآنها نام کنند و اگر بصورت نبود موجود باشد و اگر مجموع جمع باشد
و از او شعله احداث شود و بر زمین آن چند مداد و اوقات باز مجتمع و متصل باشد اگر آن شعله از جانب آن
بود باشد و دود باشد که بعضی صاحب کیمیا چیز تشبیه آن بکسو میکنند و اگر از جانب آن باشد از دود
بعضی صاحب دم چه تشبیه از آن چیزی که دم دارد باشد نموده‌اند چنانچه مذکور شد کلمه حکما
و مثال ایشان در بعضی از آن رسته بجهاد مدد نقل نکنند که سبب این خود بلکه این امور مذکوره
و بعضی آن بسوی نشانه باشد خود بنوعی موجود در این باب خود و اینجا از باب قرابی و خواص ظاهر و مشهور
است اجزای این است و نسبت او است باید اعتقاد نمود اگر چیز معنی از آن باب خواص بکسی است که
بر معنی از این امور مطلق نمود و این نیز مکن است که گوییم آن اسباب که مذکور و در نه و سبب است
چه مصرح در است بجهاد از باب خاص بر آید و تفصیل کلام در این مختصر خروج از مقصود است الکلام
و در ذکر موالید و کیفیت مزاج چنانکه گفت جسم عنصری بر دو قسم است بسیط و مرکب چنانکه
مذکور گردید بجهت آن آتش و هوا و آب و خاک و مرکب از عناصر چهار است اما موالید ثلاثه است که جماد
و نبات و حیوان از اصناف این چهار امر و انواع از اصناف و مراتب و مراتب بر دیده اند و کیفیت مزاج که
گویند یکی از مقصود آن کیفیت فاعل آن مراد است و کیفیت فعل آن بوست و هوا کیفیت فاعل آن است
و کیفیت رطوبت و آب کیفیت فاعل آن برودت و کیفیت منفعل آن رطوبت و خاک کیفیت فاعل آن برودت
و کیفیت منفعل آن یبوست این مقدمه که با اکثر مزاج و جهت بلکه آن مقدار بر نوع نوع و اجزای

کیفیت اندواع اجزاء
چون نوع کیفیات

هر یک

هر یک با اجزای بر نوع یک غلط کرده و مکرر بیک کیفیت و حرارت و برودت و رطوبت و یبوست بهم رسانند
و آن کیفیت از مزاج یکی بنوع ثلاثه است و بعضی که هر یک خاک کرده و در آبی سرد و بر زمین رطوبت بر هم زنیم خاک
اولا آب آن مجتمع بر آب بسر دی و اوک چه قدر که اجزای آن گرم است اجزای آب علی قدر کیفیت مزاج
مرتبه عرضی و مرتبه مزاج و مرتبه الوصول و نسبت الصور با نفس و نفوس و مرتبه الوقوف است اصدا
برادر با بعضی بگردد و در هر مزاج از موجودات بعضی دارد که اگر از آن بگذرد آن نوع فاسد بشود مثلا
نوع انسان اگر نبود حرارت هست که نباشد بر آن مناسب مزاج انسان نیست اگر حارتر بعد آن گردد
فاسد و گردد و همچنین در جماد و در نبات که نسبت با خواص بر همین حال نبود باشد چه هر شخصی
انسان و رایحی دارد در اینجا و اگر بیاد شود تا قدر چنانکه مزاج فاسد نشود و شخص با آن
قدر کسب کند و شخص با آن همچنین و بسیار کیفیات و مزاج چند با اعتدال اقرب باشد شود
که از اینجا بعضی شود و اکمل باشد و با اعتدال نوعی او آن که اکمل بعضی انسان شود و عدد از جبر حصر
نظر و چه مشاهده بشود که هر نوعی از موالید ثلاث مزاجی علیحده دارند عدد انواع و اعلام نسبت
بدانند و بشرح داده علی بار بیشتر از اصناف نبات اما در کلیات آن چیز مزید است چنانچه ذکر
شد چهار است و مفتوح باد و کیفیت آن در عدد اعتدال است بعضی تر بدا اجزای باده مثل انجیر اجزای چارده
ابا شد و در ظلیه اجزای آن طبع مثل انجیر با بسر باشد و این اعتدال که گویند با از عدد اعتدال بیرون
و الکلا اعتدال بیرون رود باد و کیفیت بیرون رفته باد و در کیفیت چه بنوع اند که هم در بیرون
در بیرون از اعتدال بیرون رود و همچنین بنوع اند که هم در یبوست و هم در رطوبت از اعتدال
بیرون رود پس وقت هم باقی ماند انکه حرارت غالب باشد و رطوبت و یبوست بعد اعتدال باشد

[illegible]

[illegible]

[illegible]

و بعضی از ایشان عبارت از اجزای اصلیه میدانند که از آن تکون و حاصل شده و بعضی عبارت از
جزء میدانند که مرکب از آن است و بعضی عبارت از جوهر مجرد میدانند که
بدن که نه از اجزای اصلیه و که باشد امکان ندارد و آن جوهر در وجود خود احتیاج بدن ندارد اما
که خواهد بکند بدون آلات و بعضی از حکما معنی آن عقل را متکلم است و بذکر
این معانی را که گفته شود و از ابدال بعضی از این اقوال را بطال اقوال مذکوره بنظر ظاهر میشود اما
ولکن بدقت بر حال باقی نیست که وزیاده میشود و نقص حال خود بالبداهه و تصور و تشدید
نفس آن نفس نطق میشود و بالمل میکرد و نقص حال خود بالبداهه پس اگر نفس انسان عبارت از اجزای
بدن باشد میشود و زوال بعضی از اعضا بعضی از بدن شامل شده باشد و این دلیل ظاهر است که بکند بر آنکه
جایز است که نفس انسان عبارت از اجزای اصلیه نیز نباشد چه اعضای اصلیه که از بین خواهد شد
اعضای آن است و اعضای اصلی بعضی نیز نیست بلکه قدری دست و پا و چشم و بینی و دهن و غیره
از اعضای اصلیه که از اجزای اصلیه هستند پس وقتی که دست کسی را قطع کنند آن دست هم بدن
شده و از اجزای اصلیه نیز تا نفس خواهد بود پس ضایع نکرده از اجزای اصلیه نیز تا نفس شده و بعضی
بعضی زیاده پس نفس عبارت از اجزای اصلیه نبوده باشد و دلیل دیگر آنکه آدمی علم بخود دارد و این علم
التفات بخود دارد و امری دیگر است که ادنی شعور و ادراک کسی است البته علم بخود مقدم بر التفات
اگر فرض کنیم که نفس او علم الف ثلاثه رسانده و بعد از آن علم بخود بهم رسانده و وقتی که التفات بخود کرد
و نفس خود را ادراک نموده بود اگر از او سؤال میشد که الف را از آن نموده البته میگفت که من او را
ام و همین گفتن من اشاره بخود بود و مستلزم ادراک خود بود پس معلوم شد که ادراک نفس خود صالح

الف نبود و همچنین علم بخود را از دیگر بدانند و از ملاحظه کردن دیگر تحصیل نموده چه دلیل بیان شد
گوییم که اگر از نفس پرسند که شما را که خواهد گفت که من نگاه کردم پس ظاهر شد که علم بخود چنین نیست
بچیزی دیگر باید بدن و اشیا آن بهم رسیده و علم بدن بهم رسیده پس اصلیه باشد و بدن بعضی از اجزای
بچیزی بهم رسیده باشد پس مثال آن بهم رسیده پس نفس انسان خواهد بود دیگر آنکه آدمی هر گاه غافل
نیست و همیشه علم بخود دارد و از این امور غافل نمیشود پس این معنی آنکه اگر فرض کنیم که شخصی را بیدار خلق
خلق شود که چشم شلاق نداشته باشد که بیند و اعضای دیگر بیند پس اعضای دیگر که بیند و هر گاه
علم بدنش حاصل شده باشد و مختلف نشود و همچنین بخوی فرض کنیم که سایر حواس ظاهره و باطنی او ادراک
نکند و با این حال علم بخود دارد و علم بدن و اجزای بدن و اعضای بدن ندارد پس نفس غیر اینها باشد
در کشف آنکه هر کسی که بدیگر و بعضی فرزندی از خود غافل شده باشد او چهار فرق میکند از دلیل
از سوی دیگر و بعضی با اعتقاد شود و آنکه قابل آن نیست که او را بر حال کشف شود با از دو ضد انکار
میکند دیگر آنکه معنی علم انبیا و اولیا را سایر اشیا میدانند پس این معنی ذکر چند مقدمه است
یکی آنکه نفس را قطعه علم امور مکتسبه دارد و دیگر آنکه مکتسبه وضع خاص شکل خاص و غیر آن
از امور لازمه میدانند مثل اشکال که مانند مربع یا مثلث یا مخمس و غیر آن و شکل خاص و غیر آن
چه اگر در آن شکل خاص آن ملحوظ بود و یا بچیزی مثلا آن شکل را ادراک صادق نیست و این مقدمه
حاصل آنکه علم باشیا آنکه بر نحو بنود که معلوم باعتبار وجود ذهنی و نفس باشد و نفس را نیز
و تحقیق این بحث وجود ذهنی در آن خواهد شد دیگر آنکه عقل که منظم شود و آنچه در آن مرتسم شده
منظم خواهد شد و این مقدمه بحث امر خواهد آمد و بعد از تمهید این مقدمات گوییم که اگر نفس عبارت باشد

[illegible]

[illegible]

[illegible]

وقتی که چشم زدن و دیدن اخلاق نام است و بگویند این دو دانا و حواس خمسه ظاهر الحس و فی نفسه
و بعد از آن که حیوان نابینا باشد و نامی از او خصوصیت چند که مذکور شده و تکیب قرابت و اکرام
یا دیدن تاثیر یا صحبت کند بچیزی که اندک کلاه یا مشاهده بکرده اند و بجهت بر خاصه و مطلوب
و بجهت چیزها که بدن دنیا را می رساند و بغیر آن که مرید بدن بر سانند و بنا این بدن نماید خواهد بود یا نکه
خیر دانا از آنچه یا دیدن بوده باشد و این بخوف الحس بعد می آید پس بود او در حیوان غیر دانا
جنس اقتضا حواس است و این جنس است که او در تمام بدن نمی باشد که بجهت حیات در اوصاف نیاشد و مثل
دانستن و ناطق و از اعضا حیات امر بکرد سر زنگ کلید و اسم گویند که حس لمس و ذائقه و سر زنگ اشتغال این
نوع الحس اعلام بر و فی بجهت آنکه از بودن دیدن و در آنکه از دیدن بدن نمی رسد اعلام دانا
که آنچه کلی بدن بجهت حکم دارد و آنچه ملتصق است حد نمی رسد و در بعد که اقتضا بعد اعلام
بکند مثل سایر اجسام و بعد از آنکه تو کرد جاری شد اعضای الحس خبر دادن بجوی و اعضا بجی طلب اشتر
و اعلام و استخوان بجهت آنکه از سنگ بدن است مصدر حرکت و خبر دادن بجوی و اعلام لیکن با اعضا آنکه
سر است و سر از نوع دکن که کاره و کلیه و مطلق است اعلام دادن و در با اعضا نفس هستند و حرکت
اگر اینها از نفس بدانستند حیوان نمی بود حس دوم است مثال آن تو نیست که بین شده در صبح
که بر سطح ظاهر و باطن پیدا شده و گاه اعضا من تا آن کیفیت مطلوب از شیر خود طلب و غیر آن نمی رساند و تا
رطل و تو دکند و آن صحت بعد اعلام دادن آن مثال بدن تو نیست بامن از آنکه مثال او که حس
باشد و بنا آن مطلوب و مطلوب آن کیفیت آمد و نیست که تو کرد خواهد آمد حس سیم است مثال آن تو نیست
که طلق بزه در دو کوشش که بشکل سر و شاخ و بنده و صاع بر آمده و بنا بر شده و صد و کیفیت

در آن آن باین خواست که هوا باعتبار لطافت جواز صاحب بوی باید و بوصول هوا آن دو کیفیت
تا جاد دارد آن بیکدو و دفع آن در بدن اعضا آن کار و اهی که مدبر بدن بسازند تا بعضی بوی قانون
و بعضی بر نیاید پس اسباب که تابع صاحب اعضا شده شود حس چهارم است که بار چیزها دیده مرئی
و آن قوت است که می فهم او را بجاد کرده و در روح که در عصب پس بجوهر چشم است چیزی که مذکور شود از بیان
مراغ و دیده بجوهر سبز که از جانب است و دیگر که از جانب چپ و آنکه از جانب راست و سه جانب چپ می آید
و دیگر و هیکل آن تا آنکه هم مثلاً می بینند بجوی که بجوهر هر دیگر می بینند بجوی و بعد از اعلام باز از یکدیگر
جدا می شوند و آنکه از جانب راست آمده بسوی چشم راست و در و آنکه از جانب چپ آمده بسوی چشم چپ و اعضا
که آن بیا بجهت سیم اقوی بر بکند و در جوف این عصب پس دو جوف که عبارت از هوا است
تمام و این جوف و آن روح غلیظ شده و این روح در تردد است بسوی مرد مثل می آید و بر بکرد و
دو کیفیت صدور و اعضا شرایط آن تفصیل خواهد مذکور شد حس پنجم است مثال آن تو نیست
که طلق شده و دو عصبی که پهن شده در باطن و دماغ کو تر و کیفیت آنکه چنین است که باید حس از آنکه
جدا شود بعضی با حس بجهت مصدر بعضی که خبر از اول بقلم که بعضی کرده است بکند و خبر از دو
بر آنکه بعضی که قلب است مثال بعضی که کیفیت آن تا آن و مطلوع مصادره و معارضه بود باشد و همچنین
تابع و مطلوع جمع محسوس است که اگر شکل آن با خالی بجهت بر ایم صدا اعلام و همچنین اگر شکل
نیم صدا نکند پس باید کیفیت آن آنها معارضه بوده باشد و با اعتبار این معارضه هوا کیفیت خاص بجهت
و در تجاوز آن مزاحم بر هم رسانند تا آن هوا که بکوش رسد و حس بر آن صدا کند و حق آنست که عقل از
بجهت این علت است این قدر بداند که اگر چیزی بجهت تر بخود با از بین رفته که دو صدا بخبر و دایره

51

[illegible] چشم [illegible] شعاع [illegible]

[illegible] بصر [illegible] شعاع [illegible]

[illegible]

بود که صورت مرئی در چشم نقش کرده شود و صورت مرئی [illegible] به دلیل [illegible]

قول به خروج شعاع [illegible] اگر از چشم [illegible]

[illegible]

[illegible] دلیل گفته‌اند که اگر بصر [illegible]

[illegible]

[illegible] شعاع [illegible]

[illegible] انعکاس [illegible]

[illegible] شعاع [illegible]

[illegible] شعاع [illegible]

[illegible] انعکاس [illegible] شعاع [illegible]

[illegible]

[illegible] والله اعلم [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] شعاع [illegible]

[illegible] چشم [illegible]

[illegible]

[illegible] شعاع [illegible] چشم [illegible]

[illegible]

[illegible] شعاع [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] شعاع [illegible]

[illegible]

[illegible] شعاع [illegible]

[illegible] چشم [illegible]

[illegible] شعاع [illegible]

[illegible]

[illegible]

بود

انکه آنچه جایز الرؤیة باشد و مثل مرئی موجود شود بشرط بودن این سه امر آنست که شعاع بخروج
باخروج شعاع با انطباع یا وقوع نوری از مبصر بر مرئی پس هرگاه اوی قابل آن نباشد که خطوط برآید
باسوی بآن در بصر متمثل شود یا نوری از بصر و یا مبصر بمرئی واقع نشود محقق نیست حالت و اگر فرض آن شیء ظاهر
و معلوم گردد آن علم و رؤیت نخواهد بود پس امری که موجود و حاضر باشد آنست امری که مذکور شد نه اثر
بعضی بر هر کدام مثل امر دیگر بود و مرئی موجود در شیء و باشد یا نباشد امور ندارد و هرگاه وضع او با شخص نحوی باشد
که این امور تواند محقق شد بدین حال امر بود و این معنی ابدیه باشد از این ظاهر شد که بدیهی
حال هم در بیان هم در بصر باید شکی نیست که تا از وقوع شعاع جهت بعضی از اعراض موجود در
ارکان حاصل بود یا تا با وقوع شعاع و بصر آن نیست قابل اشارت نیست که کدام جهت واقع شد
و اشاره که بر بعضی امور باعث بر جدا شدن بحیث بدانست تعریف اشارت بجهت و حاضر بودن شرایط و مانع
که بعضی خود را باعث بدانند از این جهت است که معانی اقدام و تجسم بدانند و این عقیده مخرج از اصل اسلام
مخالف بر اهین شامل است چنانکه حکمت طبیعیان خواهد بود و اما از بعضی آنست که اشاره و بیان بجهت
و اشاره حالت که کسی که در شرط آنچه که در مرئی بعضی باشد اشاره کند شرط بکار نکند و در غایت که کسی
باشد این دو شرط در اشخاص و اشخاص مرئی مختلف بعضی و بعضی شاهد است که بعضی و بعضی که بصر ایشان که قوت
از راه دیده بعضی که بصر ایشان ضعیف باشد نمی تواند دید و همچنین اگر چنین باشد اشیاء بسیار از حد
فرخ خواهد بود و بعضی و اگر مثل او دیگر باشد و شاید اشیاء کمتر از این نمی شود و مجتهدین بعضی چیزها
و مطالب صغیر را بیابند و بعضی نمی توانند دید شرط بکار نکند تعریف اشارت باشد اگر چیزی حاصل
باشد اشارت بجهت بدان نمی توان دید شرط بکار نکند چیزی که مانع از وصول شعاع بصر باشد باشد

چنانکه

چنانکه اشارت کنند گاه حایل بوده باشد و بدیده نمی آید شد و این شرط مثل شرح حال آن شرط
اما حال آنست که بدیدن آنها بر سبیل خرق عادت و معجزه بود و چنانچه نتوان نقل شد که حضرت پیغمبر
در مدینه شرفه فرض بعضی بدان و بلاد شام بود و معجزه آن و اما شرط آن شکی آنست که عوض شفاف
شاهد مرئی که از آن نمی تواند دید بلکه باید که مرئی کثیف باشد که شعاع و دارای آن باشد و تفصیل این آنست
که مرئی یا کثیف است یعنی که شعاع و در آن نفوذ نمی کند و از خود دیده بشود و مانع و بدن ما اطراف خود
و یا لطیف است یعنی که شعاع در آن نفوذ می کند و از بر و مقابل می گذرد و در طایف لطافت مثل آب
مرئی که بنای و بعضی آن مرئی شاهد بکر انکه لطافت دارد مثل آب هم دارد مثل آب شبیه قسم اول
دیده نمی شود و بلکه غایب است دیده نمی شود و قسم دوم خود دیده می شود و مانع دیدن ما اطراف
و شرط دیگر انکه مرئی موجود باشد و این شرط در معنی شرط اول داخل است چون قوه حدا ذکر بوده
علیحده ذکر شد و ظاهر است که این شرط از شرایطی باشد که بسیار بدیهی و حال باشد یا اثبات با
ماهیت شرط دیگر نوع معنی مرئی که اگر مرئی در تاریکی بوده باشد دیده نمی شود و این شرط
در اغلب بعضی نوع شرط است الا بعضی اشخاص هستند که در تاریکی می توانند دید و شرطی و دلیل این شرط
مذکور که اصل این شرط باشد نیست یعنی شرط بکند زیرا که حاصل این بحث آنی نزدیک باشد و ذکر
این در کار نیست چه کلام در شرایط دیدن کسی است که صحیح و سالم باشد و چون شرایط مختص در این نمود
بعد از حصول این شرایط حالت که دیدن محقق نشود دیگر و موجود که مرئی بدیدن نمی شود
و ظاهر است که توجه حال امر بکر بوده باشد و از این بحث بعضی قصد نفوذ و توجه آن شرط نموده اند
شرط شمرده اند و ما که ذکر کرده ایم از این بحث بود که قصد نفوذ و توجه آن شرط مطلق علم است و اما

بدیهی ندارد مثلا اگر کسی توجه نباشد صداها هم نمیشود و نمی‌دانم ادراک نمیکند و بعضی آن نمی‌باید
این را در ابطال ادراک شمرد نه از ابطال اسباب ادراک که بکر ذکر شد کما بعد این نمی‌باید بدان
مراد عالم ماده است که هر سبب ایجاد حرکت حادث میشود که غالب است و سبب حرکت
در چیزی بنا بر قول اجتماع جسمانی که ذکر شد که اجتماع قوای استعداد کیفیت چیزی و کیفیت چیزی بی اجتماع حاصل میشود
که نقطه آن عزیز بطرف جدید و دائره متمرکز آن عزیز بطرف که اصطلاح اهل اقامه عزیز گویند و بر آن واقع
میشود و خطی که از نقطه دائره عزیز بمرکز دائره قائمه آید سهم عزیز گویند و چون بهر دو چشم
ماسل و بکار میشود پس از هر چیزی که عزیز بطرف حاصل میشود و هر عزیز بطرف سهمی ملحق میشود اگر هر دو سهم
بر یکجا از امر واقع شوند مرئی یکی دیده میشود و اگر بر دو جا مرئی واقع شوند یکچیز دو چیز دیده
میشود و بر این چه جای شبهه نمود اند و قطع نظر از آن جای شبهه چه ناتمام است چه حاصل این چیز غیر از این
نیست که در گاه وقوع سهم یکی باشد یکی دیده میشود و دیگر دو باشد دو دیده میشود و معلوم باشد که
این از موقع سهم و نقطه اتحاد سهم بعد نادر طبیعی این دو چیز را اثنین میگویند که
که دو صورت مرئی شده همین دو چیز نیست اگر چه باشد که دو چشم دارد این چیز را دو میبیند بلکه
صورت مرئی شده دو که انعکاس شده در او مرئی شده آن صورت در اجتماع الخوین میرود و آنجا
دیده میشود و می آید پس صورت دو چشم مرئی میشود و از تخییل بعضی بعضی بامر این چشم
بامر آن چشم دیده آید صورت در اجتماع الخوین میرود اگر در عصب آنی میرسد باشد مثل که چشم
با دو انعکاس یکصورت دو دیده و یکجا در اجتماع الخوین میرساند حکم میکند که صورت یکچیز است که
او چه دارد اگر آنی باشد خطی چنانچه در عصب حاصل است یا عارضی مثل انکه یک عدد ملاحظه

سویت

سویت یکبار دیگر آن بلکه بلکه روح صورت را نعمت میرساند و بیاندیشد صورت را در
او می کند روح دیگر صورت را بعد از آن اجتماع الخوین میرساند و قوت باصره نمی‌یابد که بصورت همان
روح است بلکه گمان میکند که صورت دو چیز است از جهت اما جهت بر آنکه
که اجتماع اثر در برابر باشد و بعد از آن بنا حاصل چون بعد از دو چشم باشد اگر با بعد و بدن و بجهان
نوجه نمودیم بطریق نظر بر یکچیم و چشم دو چیز نمی‌بینیم و چون از یکی چشم دو چیز اگر با بطریق نوجه
چون نمودیم چه با یکی چشم و چه از دو چشم از دو صورت است که در انجام صبح بر آن هم با آن باشد
و در جانب ثانی اجتماع جواب از این بحث چنان گفته و ذکر شد ثانی این رسالت است و معلوم
و آن چیست حس مشترک که از بطن دوم است طلب کنند که آن است که ادراک صور محسوسات صحیح
جمال آن نمی‌باشد که حفظ صور محسوسات میکند و غیر از او در حس مشترک که صور ادراک
کرده بجمال آن چیست قوه دهم که در انجام جزء مثل عداوت کند به امر و دلالت باشد میکند
حافظه که غیر از او دهم و معنی جزئی که در آن صور باد بیشتر تخیل است که کلی جزئی
جزئیات جمع آن و تخیل آن جزئیات مثل آنکه در وهم تصور میکند و صفت آدم صور میکند
و میکند بنا بر این قوت ماند که غیر از دو عضو ادراک کلی و جزئی و حفظ معلومات و معنی نشان
آن است که میگوید ادراک با ادراک امور کلی است با ادراک امور جزئیه ادراک کلی با غیر از نفس ناطقه
نمیکند و مرکب نفس با او کلیه و بنا بر آن که غیر از کلی نفس ناطقه است که جزئیات و تعلق بدن باشد
و نفس مدبر بدن و غیر آن بدن آلات میکند مثل شخصی که کتاب در دست داشته باشد و این فلان با
اجزای چیز را پیش کند و بعضی را پس کند و صفت و تاکید آن شخص و دانستن چیز خلوت کرده و مکان آن

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

در صورت اگر انطباع صور علوم در بعضی حاصل باشد

[illegible]

دانش [illegible]

نظم [illegible]

زاهد [illegible]

و اما [illegible]

[illegible]

[illegible]

ذکر شده [illegible]

است که [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

حالت [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بعقول بالقوه و بالفعل موجودات و در اصطلاح علوم بجنده معنی مشغول بشود بکی جوهری که مجرد از ماده
باشد و نفس و جسمانی باشد نه جسم و جود و نه در موضوعی حلول در جسمی خود و باشد نفس
که اگر چه حلول در جسم خود اما در کار که خواهد بکند احتیاج الی جسمانی دارد و باشد اجسمانی
در وجود عقل بالفعل و بعضی جسمانی آورد و در حکمت الهیه بیان خواهد شد ان شاء الله و دیگر حالی
که نفس و کار او نفس باشد که کمالات میکند بسبب حسن و قبح اشیا بعضی در عقل با جمعی در اغلب
از آن استفاده است چنانچه شاهد و مشاهده است مقابل آن حالت ما لا ینبغی و بعضی نفس مراتب
نفس در نفوس علی و علی دیگر این معنی بایست که کمال نفس انسانی در صدد سالکه نشده و نفوس
نفوس علی که بسبب آن استفاده علوم حساب بنا و در انفس نفوس میکنند و دیگر که بسبب
که چه و اجتنا از اعلی ذهبیه مثلا در اعقل علی کوید بعد از عقل نظری و عقل علی و عقل
دارند اما مراتب عقل نظری آنست که نفس با نفس کمالات با استعداد آن دارد که نفس
نفس نشده و استعداد با استعداد انطباعات با استعداد و قریب بنفس این معنی آنست که
خلقت علمی از علوم نظریه است بجهت بعضی از نفس و مالی اکثر و انظر بر ساندم دارد اما
که تحصیل مقدمات کند تا آن مراتب بکرد پس استعداد علوم نظریه و اما استعداد دوری در مرتبه
عقل هیولانی کوید و تشبیه نموده اند از هیولا که استعداد صورت دارد و در حد صورت خارج
و بعد از تحصیل مقدمات و بنا نمود و تقویت تحصیل نتایج و کمالات میرساند و در این مرتبه عقل
حاصل شده اما استعداد معقول آن نمی شود که اگر بخواهد یک فکر تحصیل میکند در این مرتبه
عقل بالملکه کوید باعتبار آنکه ملکه کرده آن حاصل شده و بعد از آنکه تحصیل بدون نمود و تعلق

در این وقت حاضر است و هر وقت خواهد بر حضور و استفاده و نیست چه باندک عقلی از خاطر برود
و باید باز آنکه دوباره کسب باید پس باید مکرر متوجه شود تا حالتی تحصیل کند که هر وقت که خواهد معلومات
مورد الخاطر بیاورد و نمی اندیشد بخاطر آورد و محتاج یک فکر تازه نباشد و این مرتبه را عقل بالملکه
کویند که در این مرتبه معلومات با العقل حاضر نیست اما قوت بر حاضر ساختن آن بجهت کمال مبدا استعداد
فرمیکند و بعد از این مرتبه مرتبه ایست که معلومات همه در نفس حاضر است و از مرتبه عقل مستفاد
کویند باعتبار آنکه از کسب که از عقل حاصل کرده در صور معقولات استفاده نمود و در این ذکر
ظاهر کرده میکند مراتب نفس است هیولانی عقل بالملکه عقل مستفاد
و در اما راسخ نشده و تا خاطر نمود و از باطن بیرون و محتاج یک فکر تازه است بعد و مرتبه بعد از آن
بخوبی نکرده شد و این مرتبه سیم را بعضی کمال حساب میکنند و عقل مستفاد و این معنی میکنند و میکویند که
عقل مستفاد و مرتبه از برای نفس حاصل میشود و از آنست که مراتب انجمانات حساب میکند و بعضی این
مرتبه سیم را کمال حساب نمیکنند باعتبار آنکه بقا و ثباتی ندارد و مراتب انجمانات بدانند و باید دانست
که این مراتب در کاهی بنا بر سبب معلوم حساب میکنند و کاهی باعتبار کمال معلومات که از آن شخص باشد حساب
میکنند و مثل آنکه باید بدانیم که در فاعل مرتبه ست نفس این مثل در نفس بعد از این مرتبه عقل
هیولانی و بعد از آنکه مقدمات آن را دانستیم مرتبه عقل بالملکه و بعد از آنکه استعداد و دیدیم که
که خواهیم بخاطر بیاوریم آورد مرتبه عقل بالفعل و بعد از آنکه خاطر بیاوریم مرتبه عقل مستفاد
و این مرتبه از برای اکثر افراد انسان دست نمی شود که تحصیل است بلکه معلوم در مرتبه عقل
مستفاد باشد و بعضی معلوم دیگر در مرتبه عقل بالفعل و بعد از آن که خاطر بیاوریم کمال معلومات حساب

عقل هو الآلة که علم هیچ چیز نباشد و عقل بالملکه آنکه استعداد کسب شیء ثانی که مختص باشد و
باشد و عقل بالفعل آنکه علم حاصل از اینچیز حاصل شود و گویند که خواجه بخاطر می آورد و عقل مستفاد
آنکه نام معلومات مذکوره نزد او حاضر و مشاهد باشد و باین اعتبار ثابت کند و باین نظر آنکه اقوال
آن اشیا بر حسب اسم بلکه بر حسب علم ندانند و ظاهر است که غرایب و اخوص الله علیهم کسی بتلقین
و اما لب عقل علی بر چهار مرتبه است مذهب ظاهر و خود آنکه شرع مقدس را اصل دانند و اقوال
مطابق شرع شریف آورند و از انبیا و اولیا تجربیات نمایند و بر تسلیم آنکه شرع را موجود
کمال اخلاق و تهذیب را از خود سلب نمایند و عدد اسلام حسنا ملکات که خود و عالم شرع
و عقب باشد و این صفات کمال الخلق و ملکه خود که و نفس را از بعضی از مشتهیات و شهوات
آنکه از نفس خالی و خود صفات بطلب و معارف را فایض شود و مرتبه چهارم آنکه الکیه شود و حسب الهی
کرده و خود را در دنیا و در این بدن عادیه دانند و بر آن عنوان که ترک اهل دنیا نمایند
میل و تنزه باید بخود تم باشد و به رسید دنیا تو چه شود و بقصد تحصیل رضای الهی باشد و این قرار
از بر آن مومنین کامل را حاصل میکرد و کلام بهر نظام امیر المومنین صلوات الله علیه که در نهج
البلاغه نقل شده که کامل مرتبه و صفت مومنین فرموده اند اشاره باین مرتبه است و بیم قدرت کهیه
زیرا که کسی که فعل او از کمال و با قصد و نفس بکند و نه آنکه و باین اعتبار و نفس
و صفت را در هنا میکنیم و قدر و قسم معنی دیگر نیز اطلاق میشود که عبارت از حالیست که فعل
فاعل بی اصرار خواه باشد و خواه بدون شود و اما قول آنکه ترک آن کار بکند
لکن فعل لازم ذات فاعل باشد باعتبار آنکه با نفس ثابت البته این فعل واقع شود و باعتبار آنکه

و نفس باین و اما مراد صوفیه گویند و مقصود آنکه عبارت کمالات و صفات و حمد و علامات بیش و صفی
و لذت دیگر لذت ها است و این دو علم است بیان آنکه معنی اهل العلم فضل است و بعضی در علامه
و اگر امور علامه حاصل شود و اما در الاعتبار و اما در العلامه آن لذتی و لذت آنکه امور غیر
علامه حاصل شود و اما در الاعتبار بعضی که مذکور شد لذتی که در لذت مفردات که در العلامه بشود از جمله
علامه و اما مفردات که در الغیر علامه بشود و از جهت علامه بودن و بعضی لذت و الم از نفس این دو
بدانند و بعضی حالتی بدانند که بعد از اندراج مذکور و حاصل بشود و لذت و الم دو نوع مند حسی و عقلی
بعضی از حواس ظاهر و باطنه و امور و چند که علامه است و امور و چند که غیر علامه
و علامه در العلامه لذت باعتبار در الغیر علامه اما حاصل بشود از دیدن صورت و کلام الم
بشود و اند بدن امور و تجمل و دانستن خبر و بعضی لذت و دانستن امور و خبر حاصل بشود و
غیر لذت و قوت حاصل از جزئیات مثل علم و عدل و سایر صفات کمال و صفات از جهل و ظلم
و سایر صفات نقص هست و لذت باعتبار حسی اطوی و اکمل از لذت باعتبار حسی و امور
از اینجهت مشاهده میشود که عقلا از جهت تحصیل لذت عقلیه بر حسی ترک مشتهیات و تحمل
و صبر و تسلیم لذت بیدارند و لذت عقلیه که باعتبار تحصیل ملکه و صفات کمال اقوی و اتم
لذات و جهت این که باعتبار اضداد این امور باشد اعظم المسائل و از آنجهت که کسی که عقلش
بر خواهش حسی کند دست از علاقه حسی بر میدارد و تحصیل کمالات میکند و شخصی که بعضی کند صفات
و علاقه حسی بیند و حیوه و در این نشاه و آن نشاه خواهد و سعادت ابدی از آنکه باعتبار اشتهاء اراده و کرا
و این مرتبه است و جدا تمثلات امور و گاه نقص و فضل نمود و دانست که این فضل نافع او هست صدا از این اداره

[illegible]

[illegible]

[illegible]

نصف باید و این کلام قوی است که میگوید متناهیها در عقل مسند و همچنین در وهم
مثل امری که شخصی متصف بالموت باشد باید شخصی دیگر متصف بحیوة باشد و اگر هزار آدم
باید هزار این بهم رسد و اگر ابوت غیر متناهی باشد باید بنوت غیر متناهی باشد و این معنی ظاهر فساد
که میگوید متناهیها باید متکافی در وجود باشند و این حکم بدیهی است و از اصول عظیمه است که
تفاریع بسیار بر این میشود فلیکن علی ذکر منک و در قول ابن آن محال از بودن حرکت
در مکان سابقا معلوم شد که اگر مکان جسم از جسم بود میباشد جسم ابعاد مکان خواهد داشت پس
قول ابن شامل کل ابعاد است اگر مکان جسم از جسم بوده باشد و قول ابن شامل کل ابعاد
نخواهد بود و همچنین معلوم شد که مکان نه جسم طبیعی و نه غیر طبیعی است پس این نیز چنین است
و اما این بنا بر مشهور است که این چهار است حرکت و سکون در اجتماع و تفرق و مناسبت کردن
مقام تحقیق حرکت و سکون و قول آن که حرکت در آن میشود و کرد در بیان این دو چند
مطلب میشود در بیان معنی حرکت و سکون و کیفیت مقابل آن اند و حکما حرکت را چنان
تفسیر کرده اند که خروج از قوت بفعل است بر سبیل تدریج و سکون مقابل این است و بیان تعریف
این است که امری که بوصفی متصف باشد یا آن است که متصف باشد و بلند اصل جسم بعد
اگر چه ثابت شود و ثانی شاهد اگر ثابت شد آن است او نیز ثابت که ثابت شود و دوم آن
که قوت ثابت حرکت و سکون ثابت شود و آن است که متصف شود یا یکی فقط و یکبار
متصف میشود مثل بلاتات و تاثر چیزی که مدتی اگر این جسم با آن جسم برسد خاص حاصل
میشود یا آنکه که بتدریج حاصل میشود مثل آنکه آدمی اگر میکیم کمان آن که کرده میشود قسم اول

کرده نشد بهم رسید حرکت بعد قسم دوم حرکت دانند و این را بنا بر دیباچه حرکت آن است که آدمی
که وصف او داشته باشد بعد از آن وصف او برای او حاصل شود یا در قطعه از زمان وقوع آن
صفت او در دیار و هر آن که در آن زمان فرض کنیم زوی جدید بعد از آن که زوی یا آن
در آن میگیرد آن زوی دارد زوی میگیرد و در اینجا مثل آنکه جسمی در هر آن که در آن ساعت فرض
کنیم همان مکان دارد مکان او تغییر نیافته این سکونست و در هر مثل آنکه جسمی در هر آن
با این وصف آن جسم در هر آن که در آن ساعت فرض کنیم مکان دارد که در آن مکان
مکان دارد و هم که مکان تغییر یابد در هر لحظه آن لحظه که هم ظاهر شد که در حرکت نیز بود است
که حرکتی موجود باشد و در قول که حرکت میکند از آن قول بر ابتدیج و دو شود و دو
مرتبه است که مکان موجود باشد و همین باشد که در هر آن زوی خاص از قول داشته باشد
پس اگر که موجود باشد برای حرکت ثابت و مکان ظاهر شد که تقابل بهار حرکت
و سکون ظاهر بعدم ملکات در بیان اقسام حرکت بقسم نموده اند حرکت و طبیعی
چه حرکت که حرکت بنا بر حال خارج است که با خارج و ظاهری اند حرکت دارد و آن حرکت دانند آن
نموده از بابت تکی که بالا اند بنا بر اول حرکت قسر بود و دوم که خارجی باد خل بود بلکه آن حرکت
مستند بنا قسر نبوده باشد خالی از این نیست که آن قسر بنا بر وی شعور است و آن حرکت را اراده
اراده و اختیار صادر میگردد یا عدیم الشعور است و اما بابت حرکت آن است و بنا بر آن زمانی
اراده و اختیار اند آن است صادر نگردد و اما اراده میگوید دوم از بابت حرکت سلیمان طبیعی
باشد حکما اعتقاد آن است که در جمیع این اقسام حرکت اسطقس بنا بر قبول است و میگوید

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بجهت احتمال بودن نسبت باشد اعنی موجود بالفعل یا غیر متناهیست و موجود بالقوه
و احتمال اول باطل است چه هرگاه اجزای زمان متناهی جزء باشد که هیچ جزء قابل قسمت نباشد و در
هر جزء متحرک دو بار جزء مسافت باید که آن جزء مسافت نیز قابل انقسام نباشد چه اگر آن جزء
نصف داشته باشد متحرک نصف اول را در نصف دوم زمان طی خواهد کرد پس آن جزء زمان نصف
بعد یابد
بعد خواهد بود و هر جزء از این اجزا قابل قسمت نیست چه اگر قابل قسمت باشد یا قابل انقسام
متناهیه خواهد بود و هر جزء از این اجزا قابل قسمت نیست یا اجزای متناهیه مستلزم لازم می آید
که آن جزء مسافت که در هر یک از این اجزای متناهی قطع میشود قابل انقسام باشد همچنین زمان که اجزای
زمان و مسافت اجزای جزء منقسم بلا نهایت میرسد و لازم می آید که جسم مرکب از اجزای لایتجزی باشد و احتمال
سیم نیز همین محذور لازم است یا محذور دیگر مثل آنکه سریع بطی نرسد و غیر آن امور دیگر و اما آنکه انقسام
هر یک از حرکت و مسافت و زمان انقسام دیگر را لازم دارد نه بمعنی که در هر یک از اجزا بالفعل که بعد دیگر
اجزای بالفعل میرسد و در دیگری اجزای بالفعل میرسد بلکه بمعنی که در هر یک که اجزا بالفعل
بوده باشد و در دیگری بعد از اجزای بالفعل بالقوه خواهد بود و بنابراین ظاهر شد که اگر سیم آنکه
حرکت چنانچه معلوم شد زمان و مسافت لازم دارد و هم مر مسافت مطلق است و هم مر زمان بمعنی هر گاه
حرکتی در زمانی واقع شود در نصف مسافت نصف حرکت واقع میشود و در ربع مسافت
ربع حرکت و همچنین در نصف زمان نصف حرکت در کل زمان است و در ربع زمان ربع حرکت
چه اگر حرکتی در مسافتی شود یا اجزای انقسام حرکت منقسم میشود و لازم می آید که زمان هم منقسم شود
و همچنین یا انقسام زمان حرکت منقسم میشود و لازم دارد که مسافت هم منقسم شود اما اگر حرکتی در

نکیم از انقسام مسافت انقسام زمان لازم می آید و از انقسام زمان نیز انقسام مسافت لازم می آید
و بنابراین کیفیت وجود حرکت در مقول سابقه معلوم شد که تعدد حرکت اعراض غیر متناهی
مقوله بر متحرک وارد میشوند و این اعراض موجود بالفعل نیست بلکه یک امر وحدانی است که با انقسام
مسافت و زمان منقسم میشود و معلوم از دو امر پیدا نیست که آن امر متصل موجود است در خارج
و قابل انقسام است اما غیر متناهیه است یا موجود و در خیال است و در خارج وجود ندارد و بر تقدیر اول
حرکت همین موجود خارجی متصل واحد قابل انقسام خواهد بود و این حرکت بمعنی قطع میگویند و بنا
بر آن باید امری موجود خارجی هست که حرکت باشد یا امر دیگر که امری موجود باشد که آن
امر حرکت باشد آن امر یا از مقولات است یا نه پس احتمال اول آنکه حرکت بمعنی قطع
موجود باشد در خارج متحرک در اثنای حرکت یا منقسم باشد دوم آنکه حرکت بمعنی قطع در خارج
موجود نباشد اما امری از مقوله موجود باشد متحرک در تمام زمان حرکت که این امر خارجی منقسم باشد
و او را حرکت بمعنی توسط گویند سیم آنکه در اثنای حرکت امری که حرکت نیست از ذات موجود است اما
مقوله نیست چهارم آنکه هیچ امری موجود در خارج نیست و همان امر متصل در خیال موجود است و در
اول و دوم و چهارم حرکت در هر مقوله غیر از آن مقوله است بخلاف احتمال سیم که در آن حرکت در مقوله
خواهد بود و در سه احتمال اول حرکت موجود است در خارج بخلاف احتمال رابع و در دو احتمال اول
امری مقوله در خارج موجود است بخلاف دو احتمال آخر و بیان تقویت هر احتمال و محذورات آن
لایق این مختصر نیست بنابراین بذکر مذهب مشهور اکتفا نمودیم و آنچه مشهور از مذهب حکمای شیخ
و ابن سینا قائل شده احتمال دوم است که آنچه موجود است در خارج از اول حرکت تا آخر آن امر واحد متصل

احتمال دوم

از مقوله این فرد شخصی نیز متجدد و متغایر میشود و باعتبار اختلاف ثبات آن مرور متصل
در خیال و اصل میشود مثل خط و نقطه نازل و دائره در شمول حوالی آن اول که فرد مقوله است حرکت
توسطی گویند دوم که آن امر متصل آمر حرکت یعنی قطع گویند و هر دو مقوله است ثالث حرکت
حرکت توسطی قرار میدهند این تخصیص انیست حرکت بمعنی قطع نیست از این جهت متصل که عقل او را در کاشف
اشیا و هم جزء او خواهند بود و فرق میان این دو امر بجز این نیست و بعضی گفته اند که حرکت توسطی موجود است
در خارج و حرکت بمعنی قطع موجود در خیال است دویم آنکه حرکت بمعنی توسط جزء ندارد و قابل قسمت
و حرکت بمعنی قطع قابل انقسام است و غیر شاهد است سیم آنکه حرکت توسطی موجود قابل اتصاف است
بر مسافت دارد و بر زمان نیز انطباق ندارد بخلاف حرکت بمعنی قطع و بر این مذهب حجت مشهور
که حرکت شان نیست که خارج از امور غیر قاره است بمعنی غیر قاره است که اجزای او در وجود
با هم جمع نشوند ملاحظه کنید موجود شود سابق بر سلف که در حرکت توسطی خود جزء ندارد پس از امور
غیر قاره نیست و حرکت قطعی در خارج وجود ندارد و در خیال اجزای او با هم جمع است پس از امور غیر
قاره او هیچ وجودی نخواهد بود و مقصود از این تحقیق جدید مشهور است مدعی در دعوی اعتبار این
بکند که غیر قاره حرکت بمعنی قطع است و صاحب آنکه غیر قاره بود در آن باعتبار فرض وجود خارجی
بنی عقل حکم میکند که این امر متصل موجود در خیال اگر چه در خیال اجزای او با هم جمع است اما اگر
موجود در خارج میبود اجزای آن با هم جمع نمیشد و دویم آنکه این امر هنداکر چه در خیال اجزای آن با هم
در وجود جمع اما با هم حادث نشده اند بعد از آن بر سبیل تدریج غیر قاره بود در آن باعتبار وجود
که در وجود اول کدام است غیر قطعی بلکه جزء حادث میشود و بعد از آن جزء دیگر حادث میگردد و در اینکه

کل این

کل این مشهور در کتب است و حق در مسئله حرکت آنست که استاد محقق و تابع محقق که مثل ذلک
فلاسفه تا حال بجز سیده انا مسین ادام الله فیضه فاد الاند و ما فاض علی قبر مسیحا الدمانه و یکت جود
تلقیح آن نموده و آن اینست که توسط امر اعتباری است و وجود در خارج ندارد و حرکت عبارت از ثبات
بلکه حرکت عبارت از این امر متصل آکاه و حرکت بمعنی قطع میگویند و چون عاقل تجویز کند که
کیفی مثل هیولی که اول سبز است و منتقل بر آن میگردد ثابت شود یک زمان مختص معین در تمام این
مدت اول کلکاهی سبزی مطلق است و کاهی سرخی و کاهی سیاهی و در قول آنکه حرکت در واقع
نمیشود و حکما حرکت در جوهر را باطل میدانند دلیل که بر این میگویند آنست که متحرک باید که در حین حرکت
از اول حرکت تا آخر آن شخص موجود باشد و در حرکت در جوهر این معنی متصور نیست زیرا که حرکت
که در جوهر فرض کنیم یا حرکت صورت است در هیولا یا حرکت هیولا و صورت جسمیه یا حرکت جسمیت
نوعیه اگر حرکت صورت در هیولا باشد باطل است بدلیل که سابق مذکور شد که انتقال از محل بمحل
دویم که حرکت هیولا در صورت جسمیه باشد باطل است بدلیل آنکه صورت جسمیه که هیولا در آن
میکند ممکن نیست که موجود باشد در زمان زیرا که متحرک در مقولیه باید در هر آنی فرد از مقولیه داشته
باشد که قبل از آن و بعد از آن آنی داشته باشد تا متحرک است پس اگر آن صورت در زمان باقی باشد
لازم می آید که هیولا حرکت در آن صورت نکرده باشد و این خلاف فرض است پس معین شد که هیولا
در آن موجود باشد و در این وقت حال خالی نیست که یا آنچه در صورت که هیولا در آن موجود
زمانی هست که هیچ چیز در آن زمان موجود نباشد یا آنچه با آن آن در آن نیست پس بر تقدیر اول لازم می آید
انانیت و بر تقدیر ثانی لازم می آید که متحرک در حال حرکت موجود نباشد زیرا که هیولا در صورت

موجود نخواهد بود و قسم سیم که حرکت جسم در صورت توهم جزء لایتجزی است بدلیل مذکور باطل است
و در این دلیل بحث است اما وارد است که مقصود از کلام آن که گفت که جزء لایتجزی را تجزیه شده
بگیرد و قطع نظر از این اما اگر حرکت در صورت توهم جزء لایتجزی باشد چه حرکت در جسم موجود خواهد بود
یا نه صورت ندارد و اگر فرض حرکت کنیم شخص نظر از اول حرکت تا آخر آن موجود خواهد بود و حرکت
نکند در زمان حرکت خالی از صورت نیست یا باشد در این صورت نیست در صورت مفروض موجود است
که چه مقول از آن حرکت دافع میشود اول مقول این حرکت در آن ظاهر است دوم مقول این
در حرکت در دیگر ظاهر است که مستدل وضع میشود سیم مقول که کیف در دلیل که مثل آنها
شده بجنس و مراد آنها در آن حصول ظاهر است چهارم مقول که چه قائم از اجسام تا در زمان
مقارن در آنها مستدل میشود مثل مثال که در دارد نشود تا کوچک و مقدار آن بزرگ نباشد
و مقول ظاهر است آن قبل از آن شیء زمان است مثل انکه این شیء در دیگر در موجود
آن در یکسان بعد آن در زمان بعد از آن معلوم شد قبل الفصل ما غیر متناهی است یا نه
ندارد و فصل زمان که فرض کنیم محفوظ بدو آن یکی اول یکی آخر و آن فرض متناهی
خواهد بود اما در آن متصل بهم باز باده و در زمان فرض نمیتوان نمود و آن زمان مثل
نقطه است بخط یعنی چنانچه نقطه قابل انقسام نیست و طرف خطوط است خطوط نقطه
مثلا حال مجموع آن طرف زمان قابل انقسام نیست و زمان مولف از آنات نیست مثل آنات
و این مقام مناسب که خود موجود است یا عدم انها انکه شیء در آن موجود در یکی انکه در آن
میشود و نباید از آن موجود نیست چنان لازم می آید که در فصل زمان موجود نباشد مثل

بعد در مسافت فاصله آن حرکت که حرکت بر حدی از حد و مسافت باید برسد و الا لطفره لازم
می آید و حد صحیح حدی نباید باز بلکه آن نیست چه اگر حد در آن مثلا در حدی از حد و باشد
آن در آن اگر فصل یکی بگیرند مثلا آنات لازم می آید و اگر فصل نیست در فصل زمان موجود بود حرکت
از فصل نقاد در آن حد خواهد بود و لازم می آید که حرکت منقطع شده باشد بعد در آن بود که
حرکت است این ظاهر شد که حد واحد حدی از حد و در یک آن بر دو زمان نیست و دوم انکه موجود
در فصل زمان باشد در آن موجود نباشد مثل حرکت یعنی قطع که در زمان موجود است در آن
که در آن زمان فرض کنیم موجود نیست چنانچه از اجزاء حرکت معلوم میکرد و سیم انکه هم در آن موجود
باشد و هم در زمان و این دو قسم است قسم اول انکه آن اول الفعل وجود شیء بوده باشد یعنی اول
در آن موجود میشود و بالی مثال وجود حواد ثانی ظاهر خواهد و اگر هر اعراض باین خواص دوم
انکه آن اول وجود شیء باشد مثل کتشش از صدا و نباید و فنی بودن جسم مثلا هر کاه در فصل
زمان در موضعی اگر بوده باشد در آن موضع حرکت کند در آن آخر آن فصل و بعد است
آن آن در هر آن که فرض کنی نخواهد زاید بعد آن خود و تا تمام حرکت تمام شود و مبدا و منتهی است اما
تمام در آن اول ندارد چه اگر آن اول داشته باشد یا این یکی آخر زمان سکون است این یکی متصل آن
آن و هر سه قسم باطل است اما قسم اول از جهت انکه خلاف فرض است چه در آن آخر زمان سکون جسم از
مبدا تجاوز نموده و هنوز بعد است و اما قسم دوم از جهت انکه مثال آنات لازم می آید
و اما قسم سیم از جهت انکه بنا بر انکه این در آن فصل زمان خواهد بود این فصل حرکت در بعد است
چه این فصل بعد از آن آخر سکون است و لازم می آید که تجاوز نموده باشد چه هنوز بنا بر تجاوز

نرسیده و این اجماع متفقین است در آنچه در حال نحو و جوهر اشیا ذکر شد معلوم میگردد که
عدم اشیا جز این نحو است و آنها مذکوره در این نه مرتبه رسیده و بعضی بالمآل و این تحقیق
که ذکر شد در بسیاری از مواضع بکار می آید خصوصا در جزو اول که مشکل این دو اثبات جزو لا یتجزی
گفته اند سابق حواله بآنها نمودیم در فصل عرض است و آن معنی است که عارض جوهر شود
یکی از دو جهت اول آنست که جزو آن معنی مثل آنکه شخصی است که قدم پایش بر سر الاست
یا آنکه نیکو بر اندام کسی باشد و قدم پا الاهیت اما جزو ذهنیت دوم است چه در اول آن جزو
نیست خود ثابت است و قدم نیست بخلاف عکس اول است و دوم نیست شیء یا امور خارجه مثل آنکه
جسمی در دست داشته کسی باشد جسمی در دست چپ او تنقیح جسم او غیر وضع جسم دوم است
در فصل جدا است که آن را فصول علامه گویند و آن عبارت از نیست شیء است که جدا
کرده باشد مثل آنکه آدمی لباس خود که جدا نمی شد لباس نیستی او دارد که پیش از پوشیدن
نداشت در فصل اول است انفصال و فصل عبارت از تمیز کردن در چیزی و انفصال عبارت
از قبول نمودن تمیز است مثل آنکه نجاری که کرسی میسازد در چوب اثر می کند و این چوب قبول
اثر میکند و در این سه فصل نظر و تامل است که آیا از آنها اعراض اند یا نه در فصول علامه اند
تم بحث الطبیعی و یعون الملک الغنی نیز مشتمل است بر چند مقصدات در امور عامه و مبدا
و اطفال
در فصل در وجود و عدم وجود بمعنی هستی و عدم بمعنی نیستی و این دو معنی بدیهی اند
و بعضی هم حکم میکنند که فلان امر هست و فلان امر نیست و در این دو قضیه قوی معنی وجود و عدم
نمود آن دو معنا بمعنی که از آن ذکر کرده اند اعم از معنی وجود و عدم است از آنجهت ذکر نمودند

و اما آن شامل بر آنها ذکر شد و در این فصل چند بحث است در اشتراک معنی وجود و معنی
وجود یک معنی یک مفهوم است که اشیا بآن متصف اند موجود هست که بر اشیا اطلاق میشود یک معنی
مشترک لفظی نیست یعنی چنان نیست که در یک جا یک معنی مستعمل شود و در جای دیگر معنی دیگر مثل لفظ عین
که گاه بگویند زید عین دارد و مراد آنست که چشم دارد و گاه بگویند که عمر عین دارد و مراد آنست
که چشمه آب دارد و مشترک معنوی بودن وجود بدیهی است چه هر کسی که بگوید که فلان چیز هست
و فلان چیز نیست یک معنی استعمال میکند و آن معنی زید و هستی عمرو و هستی خالد یعنی اند
حکما بجهت تشبیه بر این معنی بدیهی وجوه چند ذکر کرده اند بذکر یکی اکتفا میشود و آن اینست که بیان
معنی نیستی عمرو عبارت از عمرو عقلی است که عقل بهر ملاحظه طرفین جزو کند که یکی از آنها
واقع است و نحن بذلک نماید مثل آنکه میگوییم زید با شما هست یا با شما نیست که در این مثال عین
مثل این عبارت نیست و معنی وجود جزو میکند که بیشتر که نه با شما باشد و نه با شما نباشد و معنی
عقلی معلوم شد گوییم که وقتی که گوییم زید هست یا نیست عقل بهر دو قسم این کلام جزم میکند
از این دو بیرون نیست و شک نیست که از معنی این جزم که هیچ وجودی نداشته باشد و هستی
اگر بمعنی داشته باشد چنانچه مدعای است عمرو غایب است اما اگر وجود معانی شده و داشته باشد خالی
نیست که از وجود دو که مقابل نیستی ذکر شده یک وجود معین از جمله وجودات را بحیثی اند مثل
انسانی یا هر وجود آن دارد اول معنی عین این بحیثی که زید با وجود انسانی دارد با هیچ وجود ندارد
و این حصر عقلی نیست چه احتمال دیگر باقی است که وجود انسانی داشته باشد و نه هیچ وجود ندارد
باشد بلکه وجود قریب انسانی داشته باشد و باید دلیل انحصار حاصل نماید که این احتمال باطل

و در ثانی معنی عبارت این میشود که اجزاء وجود ذات واجب را هیچ وجود ندارد و این حصر مزبور
که مطلق نیست و اصحاب دیگر غیر از آن دو اعتقاد ایشان که موجود باشد نه جزء وجود و غیر
دارند بدین آنست که هیچ وجود نداشته باشد مگر وجود متعلق حقیقت لکن وجود ذات
بر حقایق اشیاء باید دانست که کلی بر افراد حاصل از آن نسبت پروت نیست با عین افراد است مثل
انسان و این کلی را در اصطلاح نوع میگوییم یا جزء حقیقت افراد خود است و آن کلی یا جنس خواهد
خواهد بود مثل حیوان یا فصل خواهد بود مثل ناطق و این دو قسم را ذاتی میگوییم یا خارج از حقیقت
افراد است و این قسم را عرضی میگوییم و در این مسئله لیست که موجود که بر اشیا اطلاق میشود
عرضیست و وجود عین اشیا نیست بلکه زاید بر اشیا است و در این مسئله دو طریق مشهور است
یکی آنکه بعضی هستی که ذکر شد که بدیهی و مشترک معنی است بدیهی است در حقایق اشیا یا ذات
دیگر آنکه بعضی بدیهی باشد موجودی را که آن فرد عین حقایق اشیا موجود باشد یا عین معنی ذات
موجود یا جزء حقایق اشیا موجود یا جزء معنی ذات اشیا موجود باشد آنچه در این مسئله ذکر میشود
معنی اول است و معلوم است که این مسئله بدیهی است و شکی نیست که این معنی بدیهی عین اشیا و جزء
نیست و موضع بعضی آنکه ما معنی وجود اشیا میکنیم مثل زید و تصدیق میکنیم که زید انسان است و تصدیق
میکنیم که زید حیوان است و شک داریم نمیدانیم که زید موجود است یا نه و اگر وجود عین افراد یا جزء
افراد بود یا بستی گشت و دیگر نداشته باشیم و اعتراض اگر گفته شود که دلیل ذکر نموده اند
چون مسئله بدیهی است دلیل بر سبیل تنبیه و ایضاح ذکر نمودیم و اما کلام در معنی دوم
که وجود یا موجود اشیا که عین آن موجود یا جزء آن باشد بیان حالش این نحو است

که اگر

که اگر وجود عین امری بود باشد آن امر یا ذات خود و بدین معنی که عین اوست موجود خواهد
بود یا وجود وی یا ماده و ذات خواهد داشت و بعد از آن وجود زاید موجود خواهد بود و شق دوم عین
معلوم است و مطلب غیر از این نیست که وجود وی که اشیا بالنفس آن موجود اند زاید است و در شق اول لازم
آید که آن امر واجب الوجود بوده باشد چه فاعل ذات چیزی را بان نمیدهد مثلا فاعل انسان
نیکند انسان را وجود بدهد و هر گاه ذات عین وجود فاعل وجود را هم نداده
بوده باید که واجب الوجود باشد و چون بیان توحید واجب الوجود خواهد شد ظاهر میگردد که عین
بود ذات وجود بر تقدیری که حق باشد و هر چیز که واجب الوجود منسوب نیست عین بودن وجود
هم نیز خالی از اشکال نیست و بعد از این اشکال بیان خواهد شد انشاء الله تعالی و اما جزء وجود موجود
بطلانش بنظر رجوع که ذکر شد بیان نموده اند دیگر جزء باو قائم است لکن وجود نفس بدن
وجود خارجی و موصوف بآن موجود است در خارج مثل زید که موجود است در خارج و در وجود خود
خارجیست و یکی وجود معنی و موصوف آن موجود در ذهن است مثل عنقاء و ندارد
و اما قسم ثانی این نحو میشود که مثل نیست که قضایا که ایجاد هست که عقل حکم بمعنی و حقیقت آن
میکند و موضوع در آن قضایا وجود خارجی ندارد و صدق قضیه بجا بودن وجود موضوع
حالت منتظره است مقدم اول آنکه عقل حکم میکند که وجود و کون ثابت است از برای امری و حکم میکند که ابوت
از برای موضوع در قضیه اول عبارت است و عبارت از عدم بعد است و عدم موجود خارجی نیست
و موجود در قضیه دویم ابوت است و ابوت از معقولات است و در حکم بجهتی باشد که اصلا قسم
وجود خارجی ندارد و در ثانی مقدم ثابت نیست که حاصل معنی قضیه موضوعیه اگر امری از برای موضوع ثابت

مثلا زید موجود است حاصلش اینست که موجود از برای زید ثابت است پس حاصل معنی ایجاب یکچیزی
برای امری که حاصل میکند که ثابت چیزی ثابت است چیزی از برای او ثابت نمیتواند شد
موضوع در قضایا آنجا وجود دارد باشد در آن موضوعات که ذکر شد ظاهر گردید که وجود خارجی ندارند
پس باید که غیر وجود خارجی بوجودی بوده باشد و ما از وجود ذهنی میگوییم و فرق میان
وجود خارجی با عنبار آثار و لحاظ مثال توضیح این مینمائیم میگوییم کنار مثلا آثار چند دارد
از آن آثار بدهند وجود خارجی برای مضرب نخود مثل اوراق و امثال آن آثار بدهند وجود خارجی
برای مضرب مثلا معلوم بودند بعضی آب بودند و آنچه ذکر شد ظاهر گردید که وجود خارجی آن
که منشأ آثار خارجی شود و وجود ذهنی آنست که منشأ آثار خارجی نشود و مطلق وجود آن که منشأ آثار نشود
خواه آثار خارجی یا ذهنی صدور خارجی آنست که وجود خارجی نداشته باشد و عدم ذهنی آنست که وجود
ذهنی نداشته باشد و عدم مطلق آنست که هیچیک از وجود خارجی و ذهنی نداشته باشد ذکر و مطلق
بدو قسم است وجود خارجی و وجود ممکن و موجود بالذات یا ممکن و عدم هم منقسم بدو قسم است که
و لازم است با عدم بحث که لازم نیست عدم هم باین صورت منقسم بدو قسم میشود و مفهوم منقسم
با واجب با ممکن با ممتنع و بیان این تقسیم آنست که مفهومی از آن دو جهت از عدم یا میگوید یا نه قسم اول
واجب الوجود و قسم دویم که از عدم بالکلیه ممکن است و معنی واجب الوجود آنست که وجود خارجی دارد
و نیز از عدم ابا کند و معنی ممکن آنست که نه وجود خارجی دارد و نه عدم و نیز از هیچیک ابا
باشد و این وجوب یا امتناع و امکان مولد نشده و مقر محمول است بموضوع یکی از اینها است ملاک تقسیم
اربعه بحث عارض وجود است چه از عوارض الماهیات از اینکه زوج بنا بر آنکه زوج است ماده آن امتناع

چه نیز از زوج است الماده در بحث ماده آن امکان است چه در آن بحث از چیزی از عدم و عدم
نداریم اصطلاح چنین شده که ثابت بوجود اعتباری کنیم چنانکه ذکر شد و این مواد ثلاثه را مطلق نامند
اما میگوییم ثابت ذکر شد که مقید بموضوع نیست باهم و نسبت چنین میکنیم که وجود نسبت بذات موضوع
با امر وجود است این مرتبه ذات باشد یا امر دیگر اگر امر دیگر مرتبه باشد وجوب آنکه مرتبه باشد یا عدم مرتبه است
یا نه اگر مرتبه باشد امتناع و اگر نباشد ممکن و واجب یا بمعنی آنکه مرتبه نسبت بذات آن
ذات ثابت است بمرتبه ذات آن وجوب الوجود و امتناع یا بمعنی عدم مرتبه نسبت بمرتبه عدم یا مرتبه ذات آن امتناع
و یا بمعنی نیست آن امتناع نیست و اگر یا بمعنی یا امتناع یا ممکن است چرا که مفهوم بحث چرا که مفهوم بحث
که هیچیک از وجود و عدم ضرورت نداشته باشد مرتبه ذات آن مرتبه ضرورت غیری و ضرورت بحث
وجود و عدم ضرورت است چنانکه در معنی ممکن ذات مفهوم شد که نه وجود نظر بذاتش ضرورت دارد و نه عدم
دارد ضرورت غیری نداشتن هیچیک از وجود و عدم ممکن نیست بمعنی ممکن نیست که یک امری در واقع نه وجود
نباشد و نه عدم چه حال از دو حال نیست یا موجود است یا معدوم اگر موجود باشد یا علت وجودش محقق است
و وجودش ضرورت غیری دارد اگر موجود نیست علت عدمش محقق است و عدمش ضرورت غیری دارد اگر
نیست چنانکه اگر خواهد شد که اگر چیزی وجودش ضروری نباشد موجود نشود و نا عدمش ضروری نباشد معدوم
نمیگردد و بدین وجه معنی ممکن را بیان کنیم که امری که وجود و عدم نسبت بوجودش ضرورت ندارد
و هیچیک از وجود و عدم آن امر بمعنی محقق خواهد شد یا باید دانست که انقلاب این مواد و دگرگون نباشد چنانچه
دگرگون باشد ما از آن است بموجب بالذات ممکن نیست که منتفی بالذات خود یا ممکن بالذات نشود و همچنین ممکن
بالذات نمیشود که واجب بالذات شود یا ممکن بالذات نمیشود بمعنی آنکه واجب بالذات آن بود که اصل ذات بود

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بر امری باشد آن امر موقوف علیه علت است و موقوف معلول و در این فصل چند مسئله است

در اقسام علت علت منقسم بچهار قسم است یکی مادی و یکی صوری و یکی فاعلی و یکی غایی موقوف علیه

اگر ماده فاعل در حقیقت آن امر است بالخارج از حقیقت آن امر و آنکه داخلست جزء آن شیء جزء بود

و حال آن دو جزء که امر پیوند نیست بلکه جزء آن شیء اند بالقوه است یعنی بعد از پیوستن اجزاء بهم

که آن امر پیوسته بلکه یک چیز که آن جزء پیوسته و آن جزء پیوسته بالفعل است که آن چیز پیوسته مرکب

پیوسته اول ماده و دویم صورت گوییم آنکه خارج باشد با وجود و اشیاء باعث آن چیز

که یکی وجود دارد معلول فاعلی و دویم و دویم غایت که آن غایت که سر از ایشان از جهت جلوس سلطان

سر بخیاط علت غائیست و دو از آن جزء سر بر آمده و خارج از سر بر آمده اما آن دو که جزء سر بر آمده یکی خیاط

است که آن یکی ظاهر و یکی آن که آن بیشتر باشد قلم است که جزء سر بر موجود نیست و بعد از آنکه

بیشتر بر همه بعد موجود میشود پس تقدیم است علت مادی و بعد سر بر علت صورت

اما آن دو که خارج است یکی خیاط است که سر بر را ساخت و یکی جلوس سلطان که خارج است

نسبت بلکه تصور جلوس سلطان نمود و آن باعث شد بر آنکه سر بر را بسازد و از آنچه گفتیم ظاهر شد

فاعل و غایت مقدم است بر وجود معلول و در وجود خارجی متوسط است و تقدیم و تأخیر وجود

عقلیست و فرق که تصور و ترتیب فاعلیت فاعل شود گاهست که باعث وجود خارجی بر او مترتب نمیشود

چه در مثال مذکور یکی است که جلوس سلطان بر باعث سر بر مترتب نگردد و باید دانست که علل مختلف

امور نیست مثلا در مثال مذکور بخار بدون آب نیست نمیتواند که بخاری نمود و آنها آتش و نمود

خشک نکرد نمیتواند سر بر ساخت و خشک شدن چوب موجود و آنچه بعد گوید و همچنین ساختن

سر بر موقوف است بر صحت و سنجاق و این شرط است بحمل کلام آنکه هر چه معلول بر او توقف داشته

باشد علت است و موقوف علیه مخصوص و امور مذکوره نیست اما چون صحت توقف بر این امور بالذات

است که ماده را قابل اثر میکند یا از این راست که تأثیر فاعل در ماده قابل بر توقف دارد حکم بر

علل بدیهی میکند و معنی آنها را از اقسام علت مادی و معنی و غایت و فاعل علیه میکند و باید دانست که

اربع که ذکر کردند در معلول مرکب است اما اگر معلول بسیط باشد علت مادی و صورت نخواهد داشت

دیگر باید دانست که لفظ علت در اصطلاح جزو دیگر غیر از معانی مذکوره اطلاق میشود که بعضی اسامی

مجموع معلول در او توقف دارد و در علت تامه میگویند و معلول وقتی تحقق میشود که علت تامه تحقق شده

باشد و اگر جزو از امر آن علت تحقق نشده باشد معلول متحقق نخواهد بود دیگر آنکه علت تامه گاهی

باشد و جزء علت باشد بنوان نرفتن و جهه معلول با مرکب است یا بسیط و در مرکب جزء ظاهر است که علت

تامه مشتمل بر فاعل و جزو معلول خواهد بود و البته باید مرکب باشد و در معلول بسیط فاعل و غایت که در مرتبه

امکان معلول و اجتماع جزو علت است و موقوف علیه وجود معلول است چنانچه مرتبه و تقدم

که آنکه محتاج خارج بعد تو جد جزو معلول اگر نشد پس محتاج شد پس فاعل ایجاد کرد پس موجود شد

وجود معلول توقف بر احتیاج دارد کان معلول ایجاد پس علت تامه سه جزو را اقل خواهد داشت

تامه بسیط تحقق نتوان شد دیگر آنکه تا موجب وجود نکرد معلول موجود نمیشود در بیان

این مسئله آنکه ممکن معلوم شد که وجود و عدم هر دو بر او جایز است و ظاهر خواهد شد که وجود و عدم

و عقل صریح حاکم است بانکه بجهت یکی از دو امر ممکن بر دیگری رجحان دارد یعنی محتاج است بمرجح که

شامل باشد بر تمام آنچه معلول بر او توقف دارد که سبب وجود معلول شود و بعد از حصول علت تامه

وجود و عدم معلول بان مساوی اند با یکی از ایشان مثل وجود بعد ضرورت وجوب رسیده
باشد وجوب نرسیده اما اول شد احتمال اولویت بدیهی البطلان چنانچه معلوم شد و عدم احتمال اولویت
اولویت وجود با عدم را و جایز است که اگر جایز باشد این ضرورت وجوب نیز اولویت حکم جایز باشد
با عدم بعد از سبق جایز خواهد بود یا با سبق بعد و در شق اول لازم آید که مستلزم ترجیح
مرجوح است و اما شق دوم یعنی آنکه اصل سبب عدم و آن وجود بطرف شود با اولویت وجود باشد
با اولویت عدم و در شق باطل است اما شق اول از جهت آنکه لازم می آید که عدم سبب عدم در حصول اولویت
داشته باشد با اینکه حصول در وجود معلول هم داشته باشد و در فرض این بود که معلول بر غیر اجزاء علت سابقه
توقف ندارد پس خلل غیر لازم آمد و اما شق باطل است و اما شق دوم یعنی آنکه لازم می آید ترجیح مرجوح
باطلست دلیل دیگر بر این بدیهی اوضح و اخصر از این دلیل بخاطر رسید مذکور میشود و چنانچه موقوف
بر دو مقدمه است یکی آنکه وجود و عدم ممکن بدون سبب محال است خواه سبب ذات ممکن باشد و خواه
غیر آن دوم آنکه هر چه سبب وجود باشد هرگاه متحقق شود معلول موجود میشود و هر چه سبب عدم باشد
وجود معلول متوقف بر عدم اوست و این دو مقدمه بدیهی است بعد از تصدیق این دو مقدمه میگوییم
که هرگاه علت سبب معلول اول شد بعد وجوب رسیده عدم او بر تقدیر وجود تمام اجزاء علت جایز
خواهد بود فرض میکنیم که معدوم شد عدم در این فرض بلا دخل علت است یا سبق دارد اولی حکم
اول باطلست و بر تقدیر دوم عدم بسبب این خلل اجزاء علت وجود خواهد بود یعنی حکم مقدم رسیم
پس اجزاء تمام علت فرض کرده بودیم تمام علت نبود و این خلاف فرض است و این دلیل بر اولویت قائلی
حاصلست تأمل در این دلیل باشد ظاهر شد که عکس احد طرفین اولویت بالذات دارد طرف دیگر وجود و عدم

تأمل

نیست

نیست ممکن نباشد دیگر آنکه ناعلی که اقتضاء وجود کند باید که موجود باشد و اثری که
معدوم باشد وجود شر نتواند داد و این بدیهیست دیگر آنکه معلول بعد انتفاء علت باقی نتواند
بود و این بحث آنکه ممکن علت احتیاج بوجود است چنانچه از طی مسائل سابقه معلوم میگردد و امکان
از ممکن زائل نشود پس همیشه محتاج بعلت است وجهی دیگر آنکه معلول بعد از عدم علت وجود می داشته باشد
آن وجود بعد علت بود در حالت علتی مفروض است که از علت معدوم نیست و عقل این تناقض
نمی یابد پس آنکه علت معدوم از کتم عدم بوجود آورد یا آنکه بعد از وجود سابق وجود بعد عدم فرض
صورت نسبت اما وجود بعد عدم لازم می آید و بطلان آن ظاهر شد دیگر آنکه علت بر معلول مقدم
است باید دانست که تقدم بر سه قسم است تقدم بالطبع تقدم بالعلیه تقدم بالطبع مثل این دو تقدم
بر عقل بر دیگر که عقل حکم کند که الف مثلا موجود شد پس او موجود شد و عقل حکم بر وجود الف را
تقدم بر مرتبه وجود باید داشت و تقدم علیه تقدم است که هر یک از اجزاء علت بر معلول دارد اما در اجزاء
علت فاعل اعظم است چه افاضه وجود میکند و بالاجزاء علت تمام است وجود از اجزاء تقدم بالعلیه
شرایط تقدم بالعلیه میگوییم و تقدم سایر اجزاء را تقدم بالطبع میگوییم تقدم بر سه است اما در مکان
باشد مثل آنکه مرجا آنکه صدر مجلس اختیار کند هر کجا آنجا است تقدم است بر دیگران یا در غیر آن مثل سلسله
اعداد که یکی بر دو مقدم و دو بر سه مقدم است تقدم بالشرف مثل تقدم حاکم بر رعیت تقدم
زمانی مثل تقدم پدر بر پسر و تقدم طوفان نوح بر وجود ما و شکل نهم ششم از تقدم یک کردم
کلی تقدم علم حادث بر وجود حادث مثل آنکه این قسم حدیث نوع دیگر است اما این بحث
آنکه بالتقدم خاص آنست که در امور حصول امر را در امر جمع نباشد و باید یکی بر طرف شود دیگری بعد از آن

حاصل شود و حصول ایشان بقاء زمان میشود و چنانکه بر حرارت این تقدیر
داشته باشد که در زمان سابق بوده باشد و در زمان حال الحق و حصول او در آن زمان بدون مقارنت
زمان دیگر ایجاد زمان دیگر ندارد و این دو قسم مسلم حکما و متکلمین است و نزاع در این است
که این قسم قدیم در غیر آن زمان بدون مقارنت زمان ممکن است و آنچه میگویند که عدم حادث
بر وجود حادث چون این تقدیر او را باید که اگر عدم حادث مقارنت زمانی باشد که این زمان
این تقدیر را با الذات او باشد یا عدم حادث بی مقارنت مقدم باشد و امتناع متکلمین انکار عدم
حادث بر وجود حادث مقدم بالذات او دارد و بعضی از زمان ام تقدم بالذات او دارد و بوسیله مقارنت زمانی
نیست عدم حادث بر وجود حادث بعد این تقدم مقدم است بدون مقارنت زمانی بلکه بالذات مقدم است
دیگر انکه هر ارث که وجود او ممکن باشد عدمش علت عدم آن شیء میتواند بود بیان آن
انکه هر گاه فرض کنیم که آن علت تامه موجود بوده و معلول هم موجود بوده و بعد از آن الف علت
آن علت بود معدوم گردید معلول در این وقت موجود میتواند بود چه علت تامه در این وقت موجود
نیست و عدمش باید مستند بامری باشد و مفروض این است که امری غیر از عدم الف مستند باشد و حق
که این مستلزم است دیگر انکه از مسائل شما معلوم گردید که وجود علت مستلزم
وجود معلول و عدمش مستلزم عدم معلول است و وجود معلول مستلزم وجود علت و عدمش مستلزم
عدم علت است و از این ظاهر میشود که گاهی در معلول داشته باشد وجود و عدم بیان از معلول این مستلزم وجود
دیگر است و از این امور و استدلال بر لازمش میتوان نمود پس اگر استدلال انکه وجود علت
معلول انکه بیان از عدم علت بر عدم معلول استدلال انکه آن بر حال بر حال انکه گوییم

موجود است

موجود و هر وقت که آتش موجود باشد حرارت موجود خواهد بود پس حرارت موجود است
و اگر اندیشه معلول استدلال بر وجود علت بکنیم یا از عدم معلول بر عدم علت استدلال کنیم
یا از وجود یکی بر معلول این بر وجود دیگری یا از عدمش بر عدم دیگری استدلال کنیم آن
برهان انی گویند مثل انکه بگوییم حرارت در اینجا موجود است و هر گاه حرارت در اینجا موجود باشد باید
آتش موجود باشد پس آتش موجود است یا گوییم دود موجود است و هر گاه دود موجود باشد حرارت
موجود است پس حرارت موجود است دیگر انکه دور و تسلسل باطل است و دور بعضی از این است که دو امر
یکدیگر بوده باشند مثل الف علت وجود با و با علت جیم و جیم علت الف و تسلسل دو امر که امور
غیر متناهی و علت مترتب بوده باشند مثل انکه الف معلول با و با معلول جیم و جیم معلول دال و دال
کاه بعد آخر نداشته باشد و بطلان دور و تسلسل ظاهر است و توضیح آن باین نحو میشود که هر گاه
الف علت با بوده باشد مقدم بر با خواهد بود و اگر علت الف است مقدم بر الف خواهد بود و مقدم
بر مقدم مقدم است پس الف باید بر خود دید مرتبه مقدم باشد و همچنین با بر خود باید مرتبه مقدم باشد
و بطلان تقدم شیء بر نفس خود از بدیهیات است اما بطلان تسلسل شرح آن چنین است انکه امور
غیر متناهیه موجود باشند تسلسل در امور معدوم راه ندارد انکه از وجود انکه یکی از آنها
باشد که بالذات موجود باشد یا نباشد پس اگر امور غیر متناهی موجود واحد موجود باشند مثل
اجسام متناهی تسلسل راه ندارد اما اگر مقدار جسم غیر متناهی باشد تسلسل محال است و این دو شرط
اتفاق حکما و متکلمین است انکه امور غیر متناهی مترتب باشند خواه بترتیب طبیعی مثل انکه اجسام غیر متناهی
بالوجود مرتب شده باشند یا بالطبع غیر متناهی موجود باشند و خواه بترتیب عقلی مثل انکه سلسله علل غیر متناهی

بوده باشند اما اگر امور غیر متناهیه قدیمه باشند باطل است زیرا که بعضی از غیر متناهی موجود باشند حکما
باطل میدانند و بعضی از متکلمین این امر را باطل میدانند تکلم این امور عدد بوده و با هم مجتمع بوده باشند
پس اگر امور غیر متناهی بعد از بعضی موجود شوند وجود ایشان بر سبیل تعاقب باشد حکما باطل میدانند
و متکلمین باطل میدانند و در این رساله بعد دلیل از ادله ابطال التسلسل تقریر میکنیم تطبیق میان
آن آنست که هرگاه امور غیر متناهیه بوده باشند خواه متناهی باشند و خواه غیر متناهی ثابت است که هر گاه سلسله غیر متناهیه
دیگر اعتبار کنیم و جزو اول این سلسله اخیره را بر جزو اول تطبیق کنیم هر جزو از اجزاء آن سلسله اخیره منطبق
خواهد میشود و مثلا هرگاه اعتبار کنیم شخص واحد نوع و شخص دیگر شخص واحد نوع بوده باشد و ملازم
کردیم اول را بر خط و بر وضع او آن خط دیگر منطبق نشود ثابت است که هر دو در یک مقابل خود منطبق میگردند
و در کجا ثابت است که خط را بر وضع هم افتاده باشند و محتاج بتحقیق که عقل هر دو در یک مقابل خود منطبق
نماید پس گوییم که هرگاه سلسله علت و معلول اخیره شامل امور غیر متناهی بوده باشد اول سلسله را الف و دوم را ب
و سیم را ج و حکما الم کنایم و معنی که بعد از آن علت بوده باشد با الم کنایم و بعد از آن الم
ان را کاف و حکما در سلسله عقل اعتبار میکنند یکی از الف غیر الف نهایه یکی از الف غیر الف نهایه و بعد
عقل ملاحظه کند که الف را منطبق شد بر ب او افتاد ثابت است که حکم میکند که هم بر ب الم افتاد و بعد
بر ج کاف و حکما الم را بر ج و بر د ثابت است با همه اجزاء سلسله الف تا آخر منطبق میشود و همچنین از آن
سلسله منقطع میشود و در دو طرف اینها آخر ندارند سلسله را تا آخر زود در منقطع میشوند احتمال اول
باطل است جهت آنکه عدد اجزاء آن بود و سلسله با هم متساوی باشند و فرض این بود که سلسله دوم
کمتر از سلسله اولست بعدد و نباید در متساوی باشند و احتمال دوم را بطریق دیگر باطل

میکنیم

میکنیم بود که سلسله باقی جزو سلسله الف و اجزاء جزو سلسله الف پس سلسله الف هم آخر ندارد
منقطع شد دیگر گوییم کسانی ثابت که علت و معلول متضایفان اند و در حکمت طبیعی ذکر شده که از لوازم
تضایف یکی آنست که در وجود متکافی اند و هر دو آنند که احد متضایفین در نفس الامر متحقق شد متضایف
دیگر هم متحقق شده است و اگر سلسله علل و معلول غیر متناهی باشد لازم آید که معلول اخیر که آن صف
معلول است دارد و نصف علت ندارد و معلول از الف هر یک از احاد سلسله نصف علت و معلول عدد
چه هر یک معلول سابق و علت لاحق اند پس عدد علت و عدد معلول در نفس الامر از الف هم متساوی باشند
چه عدد هر یک از آحاد سلسله است چون معلول اخیر نصف معلول دارد در نفس الامر زیاده
شده باشد بر عدد علت این باطل است پس باید که عدد سلسله علل و معلول متناهی باشد و اول سلسله نصف
تطبیق شده و نصف معلول نباشد و علت اول باشد و آخر سلسله معلول اخیر باشد و نصف معلول
باشد و این امر علت و معلول در نفس الامر متساوی اند دیگر بر بطلان تسلسل در طبیعی
بحث شامل ایجاد کرده اند که در این تسلسل ایجاد خارج ثابت است که این سه دلیل در تسلسل امور متضایف
جاری است حق آنکه این است تسلسل امور غیر متناهی خواه امام و در وضع مجتمع باشند و خواه متضایف
باطل است بدان که این ادله ابطال التسلسل در علل و اعلل و خارجه که موجود شده باشند و خواه مجتمع
و خواه متضایف جاری اند و در علل غائیه که بر فعل فاعل مختار مترتب شود و فاعل مختار را بعمل آنکار و اکراه
باشد و چون دعوی باشد بر شاهی او غیر و مثلا اگر کسی اراده حرکت بشهر ری داشته باشد و او کوشد
که مرا امر کند بمنافی و دیگری بدهد آنکه بفلان شهر بروم بعد از آن امیر سلطان که یکی بدیگر باد شهر ری
و اگر بجهت آنکه زاده در دین مجتمع خواهم بخواهم از مال را بر سبیل اعاده سؤال نمود بدیگر و این سؤال

و تو قبل بشود که بعضی از موجودات که بعضی خواهد با آنها باید بعضی از آن بان متفق شود
دیگر آنکه حکما معنی میکنند که معنی که علت واحد باشد از جمیع جهات اسلوب ایجاد واحد و جمع باشد و دلیل
که این معنی را قائم میکند بعد از تنقیح موقوف بر اثبات دو مقدمه است یکی آنکه علت باید خصوصیتی
با اسلوب داشته باشد که با دیگری آن خصوصیت نداشته باشد اما اگر نسبت الف با الف و با ب نسبت
الف صادر شود و با ب صادر شود ترجیح بلا مرجح لازم می آید مقدمه دویم آنکه یکچیز از یکچیز خصوصیت
یابد چیزی دارد بلکه خصوصیت به چیزی از چیزی حاصل است و بعد از تمهید این دو مقدمه میگوید
باین نحو اگر علتی مثل جسم مثلا الف را ایجاد نموده باشد باید که خصوصیتی با الف داشته باشد و خصوصیتی
با ب داشته باشد و این دو خصوصیت یا در ذات علت و اعلت که علت و معلول دو جزو آن دو باشند
خصوصیت با الف دارد و یک جزو خصوصیت با ب دارد یا از خارج است که علت و صفت دارد
و یک صفت خصوصیت با الف دارد و یک صفت خصوصیت با ب دارد و بر هر دو تقدیر لازم
می آید که علت واحد از جمیع جهات نباشد و بر این دلیل بحث نمایند و آنکه مراد از علت که میگویند
که هرگاه واحد است و با واحد از یک امر از او صادر نمیشود مراد علت فاعلیه است بحث می آید که فاعل
که میگویند باید خصوصیتی با اسلوب داشته باشد اگر با دیگری آن خصوصیت را نداشته باشد لازم
آید که هیچ چیز باید آن خصوصیت را نداشته باشد اما مراد آنست که اموری که ذاتا و اعتبارا تنها باید
آن خصوصیت را نداشته باشد اگر مراد اول است دلیل را فایده نمیکند بترجیح بلا مرجح چون لازم می آید که
خصوصیت با هر دو باشد و یکی واقع نشود و اگر مراد معنی دویم است سؤال میکنیم که مراد از خصوصیت که میگوئید
مناسبتی است که میان فاعل و معلول بوده باشد یا امر دیگر است که از تجویز اعلی است بمعنی مراد آنست که هرگاه

از جمیع الف صادر شود و با صادر نشود الف را باید که علت الف کلی و مصدر و بانیاند و باید که با بر جزئی
موقوف باشد که در ضمن علت الف حاصل نیست اگر معنی اول مراد است ظاهر است که دلیل وفا نمیکند و اگر
معنی دویم مراد است مسلم است و حقیقت آنجا شود دویم است که مراد از علت علت تامه است اما تقریر
هیچ مراد از تصریح باو ذکر نکرده که کلام اسلوب از جمله امر اعلی است و امکان هر چیزی غیر از امکان چیز
دیگر است پس و طرفی مرجح نمیتواند کرد که علت علت تامه داشته باشد و علت تامه که واحد باشد از جمیع
جهات فرق نمیتواند کرد چنانچه باو تفکر کنند پس در تقاریر اشتباه خواهد شد

غرض نماند که عقل و نقل شاهد اند بر آنکه اعظم کمالات و اشرف معارف شناختن ذات
حق تعالی و صفات جمالیه و جلالیه و کیفیت افعال او جل شانه و بنوع دوم است و سعادت دارین از کل
علوم جز از تحصیل این معارف نیست همان جا از تصدیق بقاعده مهمه آنکه توحید و عدل و نبوت
و امامت و معاد است مفر از اعتقاد نوع انسان بل کل عالم ایجاد است و بالذات و اولیه است و اعتقاد
و از انجمله ذکر کنیم که مفر باید ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون یعنی من نیافریدم جن و انس را مگر
از جهت عبادت من نکنند پس غرض از خلق جن و انس امر مفروض در آنکه عبادت نکنند و عبادت بدون
معارف ممکن نمیشود و بعد بشد سوی دارد است که حق تعالی فرموده که کنت کنزا مخفیا فاحببت
ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف یعنی من گنجی بودم پنهان و دوست داشتم که شناخته شوم پس خلق کردم
خلق را تا من شناخته شوم و مراد این است بجمله این معنی احتیاج بشاهد و بیان ندارد و در کتب حکما
مسطور است که کمال اعلی معارف مبدا و معاد است و اهل اسلام بر اهل ملل غالبند فاکتفا باین معنی میشود
و تفکر در این مسائل که ذکر خواهد شد موجب شرف و نیل درجات و بقای است حق تعالی شانه توفیق

اوراک این معارف هکذا ذکر کرده اند هذا الفرق بعض اینست که ثبوت صانع تعالی شانه
امری است بدیهی اذ فطری از آنست که هر کس که مجموع بوجدان خود فایده حال خود را از عجز
لانه امکان ملاحظه کند جزم بوجود صانعی کامل از آن از برای خود میکند و همچنین هر کس که نظر بخلقت
این عظمت نماید جزم بوجود خالقی کامل میکند و ایه کریمه که سبحان الله فاطر السماوات
والارض را صفت بجعل تصریح بخلقی که انکار نمی آید بعضی و هم پیغمبر ایشان را
با آن امر میکند که با انکار کنند اشاره بعین داخلی که مشتمل مقصود ایشان بقام مقام شد بحث
حکم میکند که باید مذکور باشد اما دلیل از اول که تو ذکر کرده اند در این رساله مذکور
نه انکر شناخته ایم که ممکن الوجود مثل زید موجود است و ممکن بوجود خود محتاج بعلت
چنانکه سابقا معلوم شد و آن علت فاعل باید مقارن وجود او موجود باشد چنانکه شاید
فاعل زید موجود باشد بعد از آنکه بعد پیدا شد فاعل زید یا فاعل واجب الوجود است یا ممکن الوجود
اگر واجب الوجود است مدعی رسید و اگر ممکن الوجود است نقل کلام در علت او میکنیم و میگوییم که
علت زید ممکن باشد مثلا الف بوده باشد الف هم علت فاعلی میخواهد که یا موجود باشد نقل
کلام در علت الف میکنیم و میگوییم که علت الف هم یا واجب است یا ممکن اگر واجب است مطلب رسید و اگر ممکن
نقل کلام در او میکنیم که علت الف ممکن است یا واجب است اگر دیگر اگر زید آن دور لازم می آید چه الف
علت زید بود و زید هم علت الف است و اگر امری دیگر است مثل جیم نقل کلام در جیم میکنیم
که علت او واجب الوجود است یا ممکن الوجود و اگر ممکن الوجود باشد لازم خواهد شد یا الف است یا امر دیگر
پس ظاهر شد که حال علت زید از سه احتمال بیرون نیست یا واجب الوجود منتهی میشود یا بعضی

دور میشود یا بعضی از تسلسل یا دور و تسلسل باطل اند چنانچه گذشت پس متعین شد که
سلسله بواجب الوجود منتهی میشود دیگر بالش موقوف بذکر سه مقدمه است مقدمه اولی
آنکه ممکن تا هر احتمالات عدمیه نشود موجود نمیشود و از برای توضیح این مثال ذکر کنیم که زید
عدمی شود و احتمال ثلاثه دارد یکی آنکه عدم زید مقارن وجود عمرو باشد یعنی عمرو موجود باشد و زید
موجود نباشد احتمال دیگر آنکه عدم زید مقارن عدم عمرو باشد یعنی زید و عمرو هر دو نباشند
اگر احتمال اول را علت رفع کند و نگذارد که زید با وجود عمرو معدوم باشد همچنین کافی در وجود زید
نیست چه شاید زید با عمرو و هر دو معدوم باشند و علت این احتمال دارد رفع نکرده باشد و همچنین
اگر رفع احتمال دویم را نمایند کافی نیست چه شاید زید با وجود عمرو معدوم باشد و علت
این احتمال را رفع نکرده پس علت باید هر دو احتمال را رفع کند و نگذارد که معلول ایجاد نمی شود و معدوم نشود
آنکه علت با وجود خود رفع عدم معلول میکند و اگر علت معدوم باشد از آن کار نمی آید
چنانچه از مسائل سابقه معلوم شد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که هر گاه الف ثلاثه بوده باشد عدم
با دو احتمال دارد یکی آنکه مقارن وجود خود بوده باشد یعنی الف باشد و باشد احتمال دیگر
آنکه مقارن عدم الف بوده باشد یعنی الف و با همچنین باشند و الف رفع احتمال اول را میکند و احتمال
دویم را رفع نمیکند اگر مجموع ممکنات حکم یک ممکن دارد چنانکه بیان ممکن تقریر دانش
عدم وجود جایز است هر دو احتمال مساوی اند و انتفاء ذات او امری باید هر یک که رفع
یک احتمال مجموع ممکنات همین حال دارد که عدم بر جمیع آن جایز است یعنی دانش باشد و اگر
هیچ ممکن موجود نباشد بالتمام معدوم بوده باشد و این مقدمه ظاهر است و محتاج بیان نیست و صدق

تمهید این مقدمات بطریق سابق بگوییم که ممکنی مثل زید مثلاً موجود است معنی هیچ
اگر علت او واجب الوجود است مطلوب بود و اگر ممکن باشد مثل الف گوییم که عدم زید
دارد یکی آنکه الف باشد و زید نباشد و احتمال دیگر آنکه زید و الف هیچ یک نباشد احتمال اول
الف رفع میکند اما احتمال دوم را رفع نمیتواند بود پس باید علتی که علت الف و علت زید بوده باشد
باشد مثل جسم و این نقل کلام در جسم میکنیم که جسم ممکن است یا واجب الوجود اگر واجب الوجود باشد
مطلوب و اگر ممکن الوجود باشد میگوییم که عدم زید سه احتمال دارد یکی آنکه الف و جسم موجود باشد
باشد دیگر آنکه الف زید باشد و جسم نباشد دیگر آنکه جسم و الف زید هیچ یک نباشد احتمال اول الف
رفع کرد احتمال دوم را جسم رفع کرد و احتمال سیم را هیچ یک از این دو رفع نمیکند پس باید واجبی باشد
و همان نحو را اعاده میکنیم و بقول دیگر میگوییم اگر سلسله موجودات نامتناهی بود مطلوب دیگر نبود و مجموع
سلسله ممکن بوده باشد عدم مجموع سلسله محال است زیرا که این احتمال را نکند بود یا نباشد و محمد
از سلسله خالی نباشد هیچ چیز رفع نکرده و تا رفع این احتمال نشود زید نمیتواند موجود شود و اگر
نشود سلسله واجب الوجود باطل است این دلیل ابو جعفر نصیر طوسی است و ما نیز تقریر کردیم از جهت
تقریر علی تقریر اما موهم و مقصود از این آنست که مجموع ممکنات که موجود است در مقدمه ثانیه
ظاهر شد که هر یک ممکن الوجود است و عدم هر یک از آنها که معدوم بالاخره باید باشد و محال
از ممکنات موجود نباشد و مقدمه اولی ظاهر شد که تا این عدم رفع نشود مجموع ممکنات موجود
نمیتوانند شد و این فرض که مجموع ممکنات معدوم باشد و هیچ ممکنی موجود نیست و مقدمه ثانیه
ظاهر شد که اگر موجود نباشد رفع این عدم نمیتواند شد پس رفع این عدم علت ممکنه نیست

باید واجب الوجود موجود باشد تا رفع انتفاء عدم را بنماید و هو المطلوب
در ذکر صفات واجب تعالی و مشهور آنست که صفات را دو قسم ذکر میکنند یکی صفات ثبوتیه که
آن را صفات ایجابی گویند و دیگر صفات سلبیه که آن را صفات جلالیه گویند و بعضی اجمالاً ذکر نمایند و
در این رساله بیان دو نوع ذکر میشود صفات الهی جل شانه اکثر از لوازم وجوب وجود بلکه محقق
خواهد بود بعضی از صفات الهی که بر وجوب وجود متفرع شده و در خواص واجب بعضی از آنها را ذکر نموده
در این صورت اشعار بتفریع بر وجوب وجود خواهد شد در صفات ثبوتیه یکی از صفات
جلیله قدرت است و قدرت بمعنی کردن چیزی که نشده است و آن قوت است که قدرت بر دو قسم
یکی بر سبیل ایجاد که فعل کردن از امری بدون مدخلیت فعل غیر باشد خواه فاعل آن
فعل مطلقاً شعور نداشته باشد مثل آتش که میسوزاند و خواه داشته باشد و آن فعل بی قصد
از او صادر گردد مثل فعلی که در حالت غفلت از آدمی سر زند یا آن فعل با شعور و قصد سر زند اما
شعور و قصد او در فعل خلل نبوده باشد مثل فعلی که با اضطرار سر زند دیگری بر سبیل اختیار
که فعلی که صادر گردد بعد از خلیت قصد و شعور بوده باشد اول قدرت بر سبیل ایجاد است و آن قادر را
فاعل موجب گوییم دوم قدرت بر سبیل اختیار و این را قادر مختار گوییم و بعضی دیگر فاعلی که نوع
فعل از او صادر گردد بارادت آن فعل را میتواند نسبت بفعل و ترک مساوی است که اگر خواهد بکند
اگر خواهد نکند با نسبت بفعل و ترک مساوی نیست که شاید نتواند بکند و بعضی از حکما اول را
دیدیم ایجاد خواهند شاید مفاد عنایت است و حکما و متکلمین تمام با این قائلند و مشهور آنست که حکما
بدهند که ایشان موقوف را قادر موجب میدانند اما بعضی نیست دارند قدرت و مختار قائلند

در بعضی از مسائل بر ایشان قول باطل لازم می‌آید و فرقی نیست انکار می‌کند شخصی بوده باشد یا بر آن
شخص لازم آید و دلیل بر اینکه موقوف نظر مختار است بنا بر آنکه بعضی از کفار بر وجه انکار قدرت بعضی
عجز و نقص است مولی اگر هیچ مؤثر نبوده باشد یا بر اینطرف بوده باشد بر سبیل ایجاب عقل سلیم حاکم است
بانکه ایجاب الوجود ما بود ناقص نیست شخصی که بوده و مرکب از ناقص باشد ناقص و عجز بر او
روا نیست تا این دلیل بر تمام صفات ثبوتیه و سلبیه دلالت چه صفات ثبوتیه تمام صفات کمالات و ثبوتیه
عقل است و سلبیه بودن نقص و نقص در سلبیه کمالات از آنجا که بنیم ظاهر میشود که تمام صفات
ثبوتیه و سلبیه از نقاد بر موجود و موجود آورد دلیل دیگر که منصور بحکما است که سلسله
ممکنات اسلوب ایجاب تمام شانه و شک نیست که در میان موجودات قادر مختار هست شک نیست که قادر
مختار اثر فعل مختار بر کرد ایجاب تمام شانه و مختار بالذات لازم می‌آید که معلول اثر فعل فاعل بوده
باشد و عقل سلیم حاکم است بانکه علت فاعلی که معلول او اثر فعل او است دلیل دیگر که
منسوب بمتکلمین است و تقریرش آنست که اگر موقوف بر موجب بودن باشد که علم معلول او است تکلیف
کند و عالم قدیم است تقدم بودن علم باطل اما بیان اما لازم آنکه فعل فاعل موجب لازم است
و لازم تخلف نمی‌تواند کرد و اما بیان باطل بودن تقدم علم بعد از این ذکر خواهد شد
و مصنف انکه حق تعالی علم آنچه دلیل اکتفا نمیشود دیگر خلل انکار کرده است که جهل نقص است و نقص
بر واجب الوجود جایز نیست و دیگر بر طریقه حکما اسلوب تقریر فرض آنست که در ما خلق قادر علم
تحقق است بعضی علم است و شک نیست که علم اشرف از جهالت است پس اگر حق تعالی علم نباشد لازم می‌آید
که معلول اشرف از علت بوده باشد و این باطل است دلیل سیم بر طریقه متکلمین که در اثر آنست که

نظام علم و مصالح خلق را ملاحظه کند جزم میکند که اضافه است و رعایت احکام در غایت مصالح
و انواع حکمتها در آن شده و شک نیست که افعال محکم متقن دلالت دارد بر آنکه فاعل آن دانا بوده
و از روی دانائی کرده و هر عاقلی که عمارتی بلند که بوضع و رسمی ساخته و رعایت اساس و دیوار و سقف
چنانچه باید نموده فهم میکند بانکه استاد که آن را ساخته دانا بوده پس از ملاحظه اسمان و زمین
بلکه همین مصالح خلقت اعضای انسان چون نظر میکند بانکه صانع آن عالم است و اندوی دانائی که
خلق نموده و این دلیل چنانچه دلالت بر علم میکند دلالت بر قدرت و اختیار نیز میکند چنانچه بعد از تامل
ظاهر میگردد قدرت حق تعالی شامل کل مقدورات است و علمش شامل کل معلومات است که قوام
عیش جز انقاد بنیاد معلومی نیست که عیش بدون علم نباشد و دلیل انکه عدم قدرت بر فرض
فرض شود نقص و عجز است و جهل هر چه فرض کنی نقص است و حق تعالی از نقص منزه و مبرا است و محققین
متکلمین با خصوص قائلند و بعضی متکلمین مخالفت نموده اند در قول ایشان تامل نقلت در شبهه
ایشان ذکر شده و حکما متفق اند که قادر بر همه چیز است و عالم بهمه چیز میداند اما میگویند که علم
او بجزئیات بوجه کلیت و بعنوان جزئی علم ایشان ندارد و قول ایشان باطل است و بیان و اعاده شد دلیل
عقلی بر خلاف قول ایشان دلالت میکند و در کیفیت علم و آنکه نزاع بسیار است و بحث این است که
عقل از ادراک کیفیت علم او قاصر است از اینجهت ذکر اقوال نشد حیات حق تعالی حی است یعنی
زنده است و حیات انسان که آن صفت است که حرکت بعضی و حرکت بعضی و حق تعالی از این معنی منزه است
مراد از حیات حق تعالی علم است و حیات انسان که دانا و دانا باشد و بعد از اثبات قدرت و علم
اثبات حیات لازم می‌آید میگوید حق تعالی بر مذهب حکما و متکلمین اما بیان تامل

و بعد از بیان آنکه حق تعالی قادر و مختار است چنانچه ذکر شد اثبات اراده و اختیار بذکر دلیل نمایند
چه معلوم شد که قادر و مختار آنست که فعل را از روی قصد و اراده بکند پس باید که قادر و مختار باشد
اما متکلمین دلیل دیگر هم بر این معنی اقامه کرده اند و تقریر آن آنست که ممکنات را از حق تعالی
آن چه ممکن بود که پیش از آن در وقت خلق کند یا بعد از آن زمان خلق کند چه ذات حق تعالی
داشته و دارد پس در بعضی از اوقات خلق کردن و در بعضی از آن اوقات خلق نکردن ترجیح بی مرجح خواهد بود
پس خارج از ذات نخواهد بود چه اگر خارج از ذات باشد لازم می آید که حق تعالی در تاثیر خود محتاج
خارج باشد و این محال است پس باید که داخل ذات باشد و آن اراده است یا گوییم که صفت و صفت خارج از ذات
یا امر خارج از ذات نیست اگر امر خارج از ذات باشد باید که در ذات حق تعالی مخلوق شده باشد و مخلوق
واجب نخواهد بود و نقل کلام با معلوم نمود پس باید که متسلسل شود و باری که خارج از ذات نباشد و آن
اراده است و ضعف این دلیل ظاهر است چه باید دانست که اصل ثبوت اراده بعد از ذکر شد محل نزاع نیست
مقدمه بر آن نیست و نزاع در اینست که اراده عین علم یا صفت است یا غیر آن عقیده حکما و جمعی از متکلمین
از امامیه و غیر ایشان اینست که عین علم یا صفت است و جمعی دیگر از متکلمین اینست که اراده صفت
غیر از علم است بحیثی از این بحث اینکه بیان خود بعضی بکنیم یا بهم که در اثبات اگر از اسباب بر شود
آن فعل بکنیم و مقصود و فایده آن علم بحیثی که مستلزم و مقصود تر شیخ بوده باشد بکنیم و بعد از این
قصد کردن آن کار بکنیم و آن کار واقع میگردد و این قصد را اختیار میگوییم و بعد از بیان
غرض و علم بنفع فعل اختیار از ما صادر نمیشود چنانچه بیان شد که مقصود فعل و مقصود فاعل و غرض
و اراده آن فعل نیست آن فعل از ما صادر نمیشود بعنوان اختیار نیست آن فعل فعل اختیار

نخواهد بود و اصل صادر از جناب حق تعالی شانه حرف نیست که علم بان شیء و علم بانکه مشتغل بر مصلحت
و صلاح او حاصل است و حرف در آن نیست که آیا این دو علم کافیست در فعل یعنی این دو علم اعتباری خواهد بود
یا انکه بجز این حالت ثالث است که این دو علم را مایه شود تا صادر گردد این مذهب حکما و جمعی از
دانایان قوم باقی حکما این است دنیا بر اراده حق تعالی قدیم خواهد بود و دنیا بر آنست اموری که قدیم بدانند
و دیگر از حادث بدانند و ظاهر آیات و صریح احادیث بسیار از اهل بیت عصمت صلوات الله علیهم و الائمه
بر آنکه اراده صفت حادث است از صفات ثبوتیه است و بعد از تفکر در اثبات آن احتیاج
بدانچه متکلمین هم باین قائلند از صفات ثبوتیه سمع و بصر است که حادث است صفت حق تعالی
آنست که معنی سمع نشنیدن و معنی بصر بدیدن آن شنیدنی و دیدنی باشد سمع میشود و دیدنی باشد بصر میشود
چنانچه در مسئله طبیعی گذشت حق تعالی را گوش و چشم نیست پس او سمیع است بی گوش و بصیر است بی چشم
و در معنی سمع و بصر در حق تعالی اختلاف است معنی سمع و بصر عبارت از علم بمسموعات و مبصرات است
بعضی از علما بر آنند که سمع و بصر باشد و معنی علم یا شیء اینست که معنی علم حق تعالی بود و همگی که
اعداد شامل کلیات باید دانست سمع و بصر یا معنی قائل و جز بنده که اطلاق این دو لفظ مطلقا اینست
و معنی سمع و بصر اینست که مطلق علم نیست بلکه مقید است بعلم بمسموعات و مبصرات یعنی چیزها که
میشنویم و داریم حق تعالی هم باین نحو دارد اما این نحو علم در بوسائط گوش و داریم حق تعالی بدون آلت
نحو علم باین دارد و معنی این عبارت را باین بیان بدانند که باین نحو که ما علم بمبصرات و چیزها که می بینیم داریم
حق تعالی هم علم بمبصرات دارد و اما این علم با بوسائط آلت چشم داریم حق تعالی بدون آلت این علم
دارد و سمع و بصر را بمعنی علم اینست که حکما قائل باشند دیگر کلام است متکلمین خاصه باین

رفع ایراد امامیه بر این دلالت بعقول نیست که معنی کلام همین حروف و اصوات که آدمی از آواز
میکند و معرفه بعضی از این مذهب شیعه مقتدی ایشان و معنی کلام آن معنی قائم آن که حروف
و اصوات دلالت نمود بعبارت زبان و آن حرف و اصوات که بعضی قائم نیست بلکه بطور آن که دلالت
علی نفوذ قائم است چنانچه ما دخل که حرف بعضی نیم آن حرف و صوت بما قائم نیست بلکه بطور قائم است
بنا بر طبیعی کثرت کلام با نفس قائم نیست بلکه جاری است تا کلام را در معنی میگویند یکی
آنکه مشتق از کلام لفظی میگویند یکی دیگر کلام نفسی میگویند و این کلام نفسی را مشتق
میدانند از تکلم میدانند و معنی کلام نفسی خود که کلام و میگویند معنوم نشود و بعضی از علما اند
کلام نفسی بطریق اشاره و کنند و الکلام النفسی عبارة عن معنی کلام نفسی که اشعری میگوید و این بات
اصطلاح نیست و حق قسم است و معنی است که حکما اهل اسلام تمام این دلیل
بر این آنکه در دفع کثرت معقول و حق قسم آن سه قسم است انصاف ابو بعد از این بات بعضی
عاشر خواهد بود و تعبیر از این وصف تعبیر بد بعضی و معنی بر دلیل آنکه در بر و عاشر خواهد بود
و بعد از بیان وجوب وجود خدای جل دلیل و سابق ذکر کرد از لوازم وجود وجود است در صفات سلبیه
یکی از آنها آنست که حق قسم کثیر نیست زیرا امر کثیر جسم و اجسام اعضا و از لوازم وجود وجود است
بنا کرده شد دلیل بر آنکه هر کجا وجود وجود عارض است و هر چه عارض غیر باشد
و بیان این مقدمات بالکل اصل است سابقا در حوالی واجب ذکر شد در صفات سلبیه آنکه حق
جسم و جسمانیت نیست و خدا جسم ندارد و این نیز از لوازم وجود وجود است و حکما محققین
و علمای اسلام قائل و خالف و این مسئله اشعریه اند و حنابله که مذهب احمد بن حنبل و اند و یکی از خدا

بجهت اما مذهب شیعه اند اینها بجهت حق قسم و نیز قائل شده اند و در کلام اهل این مذهب شکی
نیست و دلیل از آنکه حق قسم جسم نیست بنا بر مذهبی که جسم مرکب از هیولی و صورت میدانند ظاهر است
و همچنین بر مذهبی که جسم مرکب از اجزای لایتجزی میدانند چه در مسئله مابعد مذکور شد که هر مرکب
مرکب است اما بنا بر مذهبی که جسم را متصل و امتداد میدانند یکی آنست که بر این مذهب چون جسم مرکب
عقلی از جنس و فصل دارد و مرکب عقلی لازم می آید و مرکب مطلقا بالطلاق محتاج است و دیگر
آنکه طبیعت جسم را از انقسام پاره شدن ندارد و لازم از بنا نهاده که مرکب خاصی و شکل خاص
باشد هر چه که شکل خاص دارد و منقسم شود مرکب خاصی واقع شده است علی خارج از طبیعت
و این مقدمات در حکمت طبیعی بعضی صریحا و بعضی ضمنا معلوم شد و از این مقدمات ظاهر شد که
هر شخص جسم در وجود محتاج بغیر آمد و دانستی که هر محتاج غیر ممکن است و واجب الوجود نیست و اما
بیان آنکه حق قسم جسمانیت آنست که جسمانیت در سه قسم است یکی هر حق و یکی صورت و یکی نفس و هر
خود محتاج بموضوع صورت و نفس خود محتاج است و بنفس خود و فصل خود محتاج است و بیان این
امور از اصل معلوم شد و از الوجود از احتیاج منزه است و از لوازم تعلیم بر احتیاج است و در صفات سلبیه
دیگر آنکه شریک که حق قسم و تعدد آن شریک ندارد و محققین حکما و تمام اهل اسلام بر تمام
علل انبیا و صفات و حضرت محمد بن عبد الله و دیگر اعظم اسلام نیست و دلیل بر این باب است و دلیل
بکر چند دلیل اکتفا نمود دلیل حکما آنست که اگر واجب الوجود متعدد باشد ترکیب
لازم می آید و قال الحکما باطل است ملازمه اگر دو واجب الوجود باشد این دو بایم شریک خواهند بود و در یک امری
و متفاوت خواهند بود باز بعضی اشیا و متفاوت بایم شریک خواهند بود و باز در نوع و حقیقت شریک باشند

باید هر یک فصل جدا داشته باشد پس هر یک شخصی خواهند داشت فصل مرکب خواهند بود و اگر
فصل از یک نوع داشته باشد یا هر که با شخصی جدا خواهند بود و مختلف شخصی هر یک نوع با شخصی خواهند
بود و این نیز خود تکیه بر بطلان ترکیب دارد و بطلان ترکیب هر چه که بود یا ساده باشد یا مرکب و بعد از این دلیل بحث مشهور
است در مسائل ایشان که شاهد بر بطلان ترکیب و واجب الوجود شخصی بسیط باشد و نوع و جنس نباشد
و نیز لازم آید در امور عرضیه باشد و در ذاتی نیز نباشد و جواب از این بحث آنست که وجود
شخصی و اتصاف کمال نوع نقص و اتصاف بعضی از هر یک از این دو و اتصاف تمام صفات کمال
خواهند بود و هر صفتی که بر یکی از اینها ثابت شود بر دیگری هم ثابت خواهد بود و در مدرس حاکم است که
وجود چیزی که در اتصاف بدو شریک باشد بسیار جنس و در نوع یا در شریک خواهند بود
دیگر که متکلمین ذکر میکنند و استدلال از آیه کریمه لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا آمده است و مشهور بدلیل
تمانع حاصل آنست که اگر دو آله بود جایز باشد که یکی اراده ایجاد بکند و دیگری اراده نکند زیرا که
ممتنع است از ایجاد بکند و دیگری اراده نکند و ممتنع است ممتنع از ایجاد بکند و دیگری اراده نکند
برنمی آید از ایجاد بعضی آلهه و اول بحث کنند این ایجاد کنند یا ایجاد نکنند و اگر
دیم ما نخست ایجاد کنند و اگر ایجاد کنند مانع و مقهور نباشد بعضی از دیگر و اگر
هر موجود شدن زید بر عمرو بکیت و آن دیم بعضی از آن دو اراده ایجاد کند و دیگری نکند و ممکن
شود و جز آن محال نیست و نظر بر این دلیل بر نفی تعدد آله مطلوب شد و در آن مقدمات شرعی
که خلاف آن کرده ایم دیگر که متکلمین از آن بحث کرده اند صفت اسماء حسنی و غیر آن بوده
اند و ایشان را مطلوب نظر بر این است که بعضی فرستادن پیغمبران و خلق جماعت و رفتن حق تعالی

از مسجد در هر صورت و هر معنی ایشان که تکلیف بر اجابت پیغمبران نشود چنانچه ذکر خواهد شد
پس اگر آله متعدد بودی و ایشان که رسل هر یک بدوی خلق باشند و خلق را اعلام کنند که کدام آله
است بعضی بگویند که از نزد این آله آمده اند و بعضی بگویند که از نزد آله دیگر آمده اند و خلق را با طول چه حجت
این خبر را باور دهد و این اعلام را قبول کند دیگر از صفات سلبیه نفی حلول است و نفی مثل
و ضد نیز در این از حلول شخصی آنکه با شخص و مشخص یکی باشد یا اتصاف و صفات شخصی
باشد و نیست که در حقیقت با او شریک باشد و در یکنوع بود چنانچه با او صفات ذاتی و صفات او
باشد و مراد از ضد در عرف عام شخصی آنکه معارض شخصی باشد در قوت یا در صفات و باشد در اصطلاح
علوم امر نسبی و وجودی که با امر وجودی مخالفت داشته باشد و عمل با موضوع واحد باشند و با هم جمع نشوند
و نفی تعدد از این دو معنی ضد ندارد و اما بمعنی اول اینست که غیر او هر چه هست مکن الوجود
او و مخلوق او است پس چگونه در قوت مساوی تواند بود و اما بمعنی دوم بحث آنکه نفی تعدد
ندارد و از صفات سلبیه نفی حلول است در حلول بدو معنی مستعمل میشود یکی حلول نوری که عبارت
از بودن چیزی با چیزی و دیگر معنی اصطلاحی که عبارت است از آنکه چیزی در چیزی باشد بنحو اتصاف
و نفی حلول بمعنی اول ظاهر است و نفی حلول بمعنی دوم از دو وجه است اما از حلول بمعنی اول بحث آنکه بدیهی
که حلول در چیزی از چیزی ثابت میشود که جسم با صفات جسم با حق تعالی و جسم و جسمانی اما حلول
بمعنی دوم بحث آنکه سابق معلوم شد که حلول با معنی از برای عرض ثابت میشود از برای صورت و نفی
عرض از صورت و از صفات سلبیه نفی اتحاد است که حق تعالی هیچ چیز نخواهد شد و اتحاد عبارت از اینست
که دو چیز با یکدیگر شوند و اتحاد مطلق باطل است بدلیل آنکه هر چیز مثل او و مباین چیز و متحد نشوند

که پیش از اتحاد دو چیز بود یکی الف و یکی با بعد از اتحاد حال الف و ب بر هم ثابت با باء الف موجود است
و با موجود است یکی از آن دو چیز که پیش از اتحاد بود و معدوم بود بر طرف شده اند و ثانی هم رسیده و در صحیح
شود اتحاد و شده اما در شود الف از چیز نیست و چیز نیست و در شود دیم نیز اتحاد و شده و یکی
دیگر برطرف شده و این اتحاد نیست و در شود سیم نیز اگر اتحاد و شده و آن دو چیز معدوم شده آید و چیز
ثالث موجود شده و این اتحاد نیست و از آنچه گفتیم ظاهر شد که مقصود شد از دو چیز یکی امر وجودی نیست
و مخالف در این دو مسئله موجود اند که گاه میگویند که حق تعالی در مدد نور جلوه میکند و گاه میگویند که حق
ظهور آثار تجدد جلوه و تجلی بر نشأت بتجلی الف که گاه میگویند که حق تعالی در صورت عین جلوه خود را علیه
جلوه کرده و گاه میگویند که او تجلی شده حق تعالی نیست بحق خدا الجنس نمیتوان دید و مکان آن
قائلند و شیعه اما بایان قائلند و خاص الف سبب از باب تعلق بعد بالذات و قائلند بانکه حق تعالی
بچشم میتوان دید و نفی رؤیت از لوازم وجود و وجود بدلیل انکه الوجود باید جسم و جسمانی نباشد
چنانکه معلوم شد که امر یا جسم یا عوارض جسم و مجرد دیده نمیشود و چنانکه در حکمت بحث کنند
و دلیل نقلی را مطلب اگر بگوید که مفهوم باید الشیء که لا یعلم بعض چیزی حق تعالی را دانند نمیتوانند نمود
و اما اهل این صلوات اند علیهم و این مطلب اصحاب الدین نفی صفات و ثبوت حق تعالی
و اثبات صفت صفات کمالات مثل قدرت و علم و غیر آن مذهب حکما و معتزله و بعضی از اشاعره اند
بر آنکه حق تعالی نیست و خدا آن است که صفت ذات است و ذات صفات موجود اند و قائم
بذات خود اند و بعضی میگویند و معتزله قائلند بانکه صفات قائم بذات خود اند که آن ذات است و قائلند
و ثابت نیست که آن چیز صفت موجود اند و صفت صفات و زاید بر ذات اند و دلیل بر نفی صفات

آن که این صفات اگر موجود باشند یا واجب الوجود خواهند بود یا ممکن الوجود و شق اول باطل است
و غیر آن باطل است اگر ممکن الوجود باشند علتی خواهند و آن علت ذات حق تعالی است پس صفت و قدرت مثلا
اند و حق تعالی بطریق اختیار یا بطریق ایجاب است که قدرت را بر چیزی که بخواهد قدرت دارد
مثلی خواهد و لازم می آید که حق تعالی پیش از صفت قدرت نداشته باشد چه قدرت فاعل بقدرت و معلول
و این باطل است اگر بطریق ایجاب باشد لازم می آید که حق تعالی بعضی موجودات را واجب بوده باشد و ایجاب
چنانچه در اثنی تفسیر دیگر آنکه این صفات اگر موجود باشند قدیم خواهند بود و اما اگر قدیم باشند
لازم می آید که قدیما متعدد باشند و نفی غیر از حق تعالی بوده باشد و باطل است و این بیان است
که و اگر حادث باشند لازم می آید که حق تعالی محل حوادث باشد و حوادث از صفت بقدرت و علم و غیر آن نباشد و باطل
این مذاهب را در اثنا این اشاعره آنست که منکر حکما میگفتند انکه بعضی از حق تعالی و قدیم عالم قائلند
و موجود بر حق تعالی شده اند و مشهور است که علما بر اشاعره تشنیع میکنند که شما بر قدیم قائل شده اند
و اما اشاعره که از میدانیم و اشاعره بنزدیم قائل شده اند و باصفات خود کافر نیستند و دلیل بر اطلاق
انکه ایشان معلوم شد که حق تعالی موجود و صدور عقلیت بعضی جمیع قائلی تجویز نظر میکند و حق تعالی
میدانند که بالفعل در بالقوه و در اسطه قرار نیز دهد و دیگر بعضی دیگر از صفات الهی از جمله صفات
الهی موجود است یعنی عشق که موجود است بمدار و دنیای از امر این بحث است که بحث در این
مثلی است انکه لا تعلق و ابتنوا بالکرم و تعریف کنند یا انکه تو ابی آخرت بود و صدور بعض آن در
کار موجود است که عطا کند و هر چیز که خواهد حق و دیگر کسی دنیا شخصی که باو بخشد و قلا تعلق خواهد بخشید
و آن که بخشیدن و نفی که بر حق تعالی مستلزم مستلزم بوده باشد و صفت کمالات اما اگر مستلزم بوده

باشد آن بخشش بما واقع شده خواهد بود و حق تعالی جواد مطلق است که در بخشش نفعی از برای خود
منظور ندارد و بخشش او واقع میشود اگر بخشد و منع از مدا اگر آن بخشیدن منع کردن نمی‌تواند
مطلق است اگر بخشد و نبخشد نیست پس خواهد بود و خواهد بود و اگر آن اصل صفت
واقع شده که هو الجواد الذی اعطی و ان منع یعنی حق تعالی جواد است اگر بدهد و اگر ندهد و در بیت که مراد
از این بیت همین معنی است که ذکر شد از صفات الهی جنبت یعنی بیزاری از خلق انکه محتاج بچیزی نبوده
باشد و حق تعالی مطلق است که هیچ چیز احتیاج ندارد بجهت آنکه احتیاج نقص است و نقص بر خدا جائز نیست
از صفات الهی حکم است حکم بدو معنی استعمال میشود یکی دانستن چیزی را واقع و دیگر حکم کردن
بر خلق مطلق ثابت که میگوید که حق تعالی حکیم است یعنی کار درست کردار است و معنی دیگر حکم کردن و فرمان
فرمودن است حق تعالی بر دو معنی حکیم است اما بعضی از اسباب آنکه عالم تمام چیزها را که هیچ چیز را از آنها باشد
محتاج نباشد و نفع از غیر او نرسد البته کارش بر طبق مصلحت خواهد بود و اما بعضی دیگر بجهت آنکه
چون خلق عالم خلق او بود و اما بعضی دیگر بود است پس حکم باو زیبا بود حکیم علی الاطلاق از صفات الهی
یکی است هم نیم هم که یعنی یا مشیت و هم کریم که یعنی بخشنده است و دانستن اسماء الله نیم بجهت آنکه
مراتب پادشاهی آن است که حکمش نافذ باشد و کارش بر طبق مصلحت و محتاج چیزی نباشد و محتاج باشد
که حق تعالی باین اسماء متصف است و دیگری از صفات الهی نیست بجهت آنکه هیچ چیز را از او
پس ملک است از صفات الهی قیوم است و معنی قیوم یا آن است که همیشه در صفات و ذات ثابت است
بحفظ و نگاه دارنده بر خلق یا آن است که قیوم وجود و حاجت احتیاج چیزی ندارد و همه احتیاج بوجود
و تعیین مشیت و همه از او ثابت و از صفت آنکه آن مسائل که ذکر شد بعضی

که اثبات رسالت بر آن توقف دارد مثل وجوب معرفت و علم و حیوة و اراده و صدق از ایشان
مقلید اثبات باید نمود و اراده تقلید ایشان نمود و مثل وجوب واجب الوجود و اگر استدلال کنیم
بگوییم که حق تعالی موجود است بجهت آنکه پیغمبر بود و آن شخص وقتی ثابت میشود که وجود الله ثابت شود
پس ما میگوییم که اثبات نبوت موقوف است بر اثبات الله و اگر اثبات الله توقف بر اثبات نبوت داشته باشد دور لازم
و آنچه پس اثبات الله بدلیل عقلی باید نمود و همچنین مثل اثبات قدرت و علم و اراده و وجود و صدق
بدلیل سمعی نمی‌توان نمود و باید بدلیل عقلی ثابت شود اما در بعضی دیگر از صفات که اثبات نبوت توقف
بر آن ندارد بدلیل نقلی و عقلی هر دو اقامه میتوان نمود مثل حقانیت شریعت و اما نقلی غالب میتوان نمود
و از اینجهت در بعضی از مسائل اثبات وجود نقل شده از صفات الهی بعضی صفات سلبی و بعضی
ثبوتی و صفات ثبوتی بر دو موجود مختار چه که قائم بذات حق تعالی است و باید دانست که صفات الهی
همه در این امر نیست و هر صفتی که حال بوده باشد از برای حق تعالی ثابت نیست بسبب آن صفت صفت
دانایی که در او صفت صفات است مذکور میشود و اما صفات این صفات که ذکر کردیم از دو جهت است یکی
در اینجا است که عدد صفات و عظمت صفات بجهت آنکه صفات است و دیگر آنکه صفات ظاهر
است که باین صفات ایجاد کرده و در بیان کیفیت صدور اشیا از حق تعالی و در بیان صفات او و اقسام
موجودات و اما آنکه اول آفرینش حق تعالی صادر شده عقل اول است و معنی عقل اول آنکه
جوهری که احتیاج بجسم و جسمانی ندارد و نه در وجود و نه در صفت خود بعد از عقل اول عقل دوم و نفس اول
و دیگر تنها موجود اند و صدور آن عقل سیم و نفس دوم و دیگر تنها موجود اند و همچنین تا عقل دهم
نفس نهم و صدور آن سماء و عالم و ناصر موجود شدند و از برای هر فلکی نفسی مجرد ثابت میکند

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بحدوث عالم قائلند و ما قائلیم بقدم و حکما اشراقیین است حدوث عالم اعتقاد شده حکما
شائبین انکه عالم چون ممکن الوجود است محتاج علت آن باشد هم است اما اگر قدیم باشد
لازم می آید که عالم از بود مباشد چه تعلق علت از علت تام جائز نیست چه انکه گفت که اگر حادث باشد
آن ماده هم مستجمع و در تحت کلام در حادث میکنیم که علت آن قدیم است اما اگر قدیم باشد لازم می آید
که آن ماده هم قدیم باشد و آن باطلست چه فرض شده که آن حادث است همچنین لازم می آید که عالم هم قدیم
بوده باشد و اگر علت آن حادث باشد تحت کلام در علت او میکنیم و همین دستور که ذکر شد غیر پایان سلسله
لازم می آید و تسلسل باطل است و دیگر اگر علت آن قدیم باشد و معلول آن حادث باشد در شق اول
لازم می آید و تسلسل پیش از این باطل است معلول شود و چون آن علت قدیم خواهد بود و آن معلول
دیگر هم قدیم خواهد بود و علت هم قدیم خواهد بود و چون آن از این دلیل بوجود متعدد درک
و اگر اینکه بگوید این دلیل آن است که زمان نیست که حادث در عالم موجود است و این دلیل
شما در آن جاری است چون که شما میگوئید عالم میگوئیم پس این سخن انکه شما در چون میگوئید که
که عالم بعد از علم علت گذشتن قطعه زمان بود که حادث بعد از گذشتن آن قطعه موجود شد
و گذشتن آن قطعه موقوف بر گذشتن قطعه پیش از او و همچنین تا بی نهایت و حادث شده موجود شد موقوف
بر گذشتن زمان دیگر و موجود شود و بگذرد و گذشتن زمان دیگر موقوف بود و گذشتن زمان
بر بر زمان موجود شود و بگذرد و همچنین تا غیر النهایه و زمان اول بدانه و همانند و چون
حرف میگوئیم دهر و زمان بیشتر که زمان اول بدانه و پیش از قطعه دیگر بود و زمان موجود
میدانیم و شما هم زمان را موجود در خارج نمیدانید پس موجود می قدیم غیر از ذات حق تعالی لازم

و نیز این سخن انکه دلیل حکما که ذکر شد بعد از تسلیم بقدم زمان لازم می آید که زمان قدیم باشد
و متکلمین را ادعا اینست که موجود می غیر از ذات حق تعالی قدیم نیست و اگر زمان موجود بود
لازم می آید که موجود می غیر از ذات حق تعالی قدیم باشد اما زمان با اتفاق حکما و متکلمین موجود
نیست و از امور است که عقل انتزاع میکند پس قدم زمان منافی با حق ذات باری تعالی
ملازمت که زمان را عقل انتزاع میکند چیزی را اعتقاد آنست که زمان مقدار حرکت فلک
از قدیم بودن زمان لازم می آید که حرکت قدیم باشد و فلک هم قدیم باشد و متکلمین را عقیده آنکه
زمان از یقینات حق تعالی مخترع میشود و ذات حق تعالی از جهت انکه عقل انتزاع زمان کند کائنات و ممکنات
ممکن است پس اگر بگوئیم که قول حکما که زمان را مقدار حرکت فلک میدانند دلیل ندارد بلکه دلیل بر عدم
قائلست از آنچه گفتیم ظاهر شد که دلیل مذکور بر قدم زمان که تمام باشد نفع بقول حکما ندارد و قدیم بودن
با موجود بودن قدیمی از او لازم می آید و دیگر حکما انکه اگر عالم اتفاق بود و باشد موجود شد بعد از عدم
خواهد بود زمان بجهت انکه موجود حادث است که بود باشد بعد از آن بعد از عدم و موجود شد بعد
و این قسم قدم نفی نیست کسانی که قائل بوجود زمان جمع نشده و چنین قدمی بدون حصول زمان
نمی شود پس باید که عدم عالم در زمان باشد پیش از زمان وجود او پس لازم آید که پیش از وجود عالم
زمان بوده باشد و جواب این دلیل آنچه در جواب دلیل اول است گفتیم ظاهر شد که چه از این دلیل
این لازم می آید که پیش از وجود عالم زمان بوده باشد و آن شیء که زمان موجود خارجی نیست و انتزاع او
از یقینات حق تعالی است پس لازم می آید که غیر از حق تعالی موجود باشد و باید دانست که عمده دلیل حکما
این دو دلیل بود که بعضی حق تعالی قدیم با جواب مذکور شد و جواب آن شبهه ایشان شد و ذکر دلیل

عالم بینهایت و دلیل بر حدوث عالم هم عقلی است و هم نقلی اما دلیل نقلی آنکه جسم عالم اشتغال بحوادث
نیست و هر چیزی که خالی از حوادث نباشد حادث خواهد بود و نتیجه میدهد که عالم حادث است اما صغری
از آنجهت که جسم خالی از حوادث نیست چنانکه در حرکت طبیعی گذشت و اگر از وضع باشد حوادث
خود انتقال دارد و حرکت و اما ساکن است پس جسم از حرکت و سکون خالی نیست و حرکت و سکون حادث
اند اما حدوث حرکت از جهت آنکه حرکت یا در طبیعی یا در نفسانی و هر یک از این دو اگر دایم در وجود حرکت نیستند
پس هیچ جزئی از حرکت بیش از یک حادث نباشد و هر گاه جزء حادث شد کل هم حادث خواهد بود
اما حدوث سکون آنکه اگر سکون قدیم بود می بایستی که دائم بوده باشد و چون دائم نباشد بعد بر طرف شد و
جائز نیست بالبدیهه سکونی که هر حسی را جائز آید عکس است که سکونی بر طرف شود و حرکت که دائم
نباشد اگر بر آنکه اگر جسم خالی از حوادث شود باید حوادث متناهی است یا غیر متناهی و هر دو باطل
باید ابطال تسلسل که پیش گذشت و ذکر شد که این احد ابطال تسلسل بدانکه وجود بسکه خواهد
در وجود جمع باشد خواه متقارن باشند پس لازم آید که عدد موجودات متناهی باشد و هر گاه عدد موجودات متناهی
بحادث اول خواهد بود که پیش از او حادث نباشد و لازم می آید که عالم بعد از آن حادث شده باشد
چه در آنکه عالم اخالی از حادث نیست لازم آید که عالم بالتمام حادث باشد و اما دلیل نقلی و عقلی در این مطلب
غالب است بآنکه بنوا المراد از حضرت معصوم صلوات الله علیه و علیهم اجمعین که عالم حادث است و اما دلیل نقلی
مالمراد اجمعی و اجماع اهل اسلام بلکه هر که بعلمی فلسفه اشتغال دارد حدوث عالم را در خلاصه کلام آنکه حدوث
اجماعی اهل اسلام است و در روز بن حضرت و منکر حدوث عالم کافر است و چون این مسئله از
مسائل است فقه و نهاد عقل اولی [illegible] و در این مقدمه چند مسئله ذکر

جزء اول در حسن و قبح افعال الله است و مسئله بر آنکه حسن و قبح افعال الله ثابت است یعنی عقل حکم میکند
که معنی افعال خوب است و فاعلش مستحق مدحت و معنی افعال قبیحه فاعلش مستحق مذمت است و مکابره انسان
از نفی آن شفقت و مخالفت در این مسئله ظاهر و آنکه قائلند که بنا افعال در خوبی و بدی و تفاوت نیست
خوبی و بدی بر شرعیت و عقل را در آن راه هیچ مکان نیست اگر شرع نمی بود و کسی که صدقه خوب است کذب
هیچ تفاوتی و فرقی نداشت گفتن و دروغ گفتن خوبی و معنی اگر شرع و امر نبودی کسی اگر راست بگفتی
هیچکس حسن صدق او نگفتی و اگر دروغ بگفتی هیچکس ملامت نکردی و این نزاع از جهت آن است که بعضی را
معنی اوست که این مسئله طالب نزاع ندارد و معنی الشارع و فلان بمسکل عقلا و هیچ شک نیست که کل اهل دنیا
بآنکه ذاتا صدق خوب است و کذب قبیح است و عدل خوب است و ظلم قبیح است و فاعل از آن مدح میکند و ذاتا
دروغ گفتن و بد است و فاعل از آن مذمت میکند و اگر نزاع مدح و مذمت بر شرع بودی باید
شرع فاعل آنها شد هیچ تفاوت نداشت گفتن صدق و دروغ گفتن نکرد و عدل و جور و اشراع داشت شک نیست
که کلی که اول عقل و شعور دارد حاکم میکند که عدل خوب است و ظلم بد است و عادل را مستحق مدح میداند
ظالم را مستحق مذمت و انتظار نمیکند که معلوم کند که شرع چه وارد شده و اجماع مسلمانان و غیر مسلمانان
قائل شدند بر ثبوت و باید دانست که افعال الله تعالی بحسن و قبح عقلی یعنی عقل را بدیهه حکم میکند که هستند
مثل امر فرمودن که مناسب نیست امر بر کسی شود و معرفت و معنی کسب نفی کسی شود که عقل بعد از تأمل حکم
قبح میکند و معنی افعال حسنه آنکه عقل را هیچ راهی علم را و نیست بعد از آن شرع حکم میکند بر آن و در
حسن و قبح آن دو نوع اول آنکه عقل را هیچ راهی علم را و نیست بعد از آن شرع حکم میکند بر آن و در
شرع حکم میکند که آن دو نوع آنکه عقل را هیچ راهی علم را و نیست بعد از آن شرع حکم میکند بر آن و در

[illegible]

[illegible]

[illegible]

نسبت بحسن و قبح این بیان ظاهر میشود که تر از فعل حسن نیز نباید و آنچه ذکر کرده البته حسن ندانسته
و آنچه از بقاء حق تعالی صادر شده و آنچه صادر شده بعضی خیر و بعضی شر و بعضی را بدیهی وجه
حسن میدانند و بعضی را بنظر تأمل ادراک وجه حسن میکنند و بعضی را از ادراک وجه حسن
عاجزند اما مجملا بادله دلیل که ذکر شد و باد له دیگر میدانند که البته حسن و اشتراط اما از عجز عقل از ادراک
وجه حسن نمیتوان نمود بیان قائلین بحسن و قبح عقلی که مذهب حق است میگویند که بعضی افعال
حق تعالی واجب است مثل احسان و بعضی جایز نیست مثل ظلم و جور و مخالفین ایشان تشنیع میکنند که چه
وجه دارد که بر خدا فلان امر واجب باشد و فلان امر جایز نیست با حق تعالی بسبب فلان امر حق تعالی مدح آید یا بسبب ملامت
مقابل آن و حق آنست که این تشنیع صورت ندارد چه حال از دو بیرون نیست یا اندیشه معنی این
عبارت است یا از ادا ملفظ پس اگر چه با این عبارت تعبیر میکنند اگر تشنیع ایشان باعتبار معنی است جواب
ایشان آنست که مراد ایشان که گوییم که فلان فعل بر حق تعالی واجب است این نیست که کسی او را صادر واجب کرده
یا او را تکلیف نموده بلکه مراد از وجوب آنست که البته حق تعالی آن کار خوب را میکند و لازم ذات اوست
و دلیل آن معلوم شد چه از اینکه فعل قبیح بر او جایز نیست این نیست که قدرت بر آن ندارد بلکه
این است که البته نمیکند و طاقت است که کفر و معصیت مع معنی این نیست چه فرق در کسی خوب
میگوید که حق تعالی محق عمل و عدل است تشنیع بر فعل اختیار معنی ندارد و همچنین در استحقاق ذم
تشنیع ایشان باعتبار اطلاق این الفاظ بآن ذم غلط است چه اطلاق نظیر این الفاظ در کتاب مجید شده
مثل آنکه میفرماید و ما ربک بظلام للعبید یعنی خدا لازم آنست از دادن ثواب و عقاب مثل آنکه
میفرماید و کان حقا علینا نصر المؤمنین یعنی لازم است بر ما یاری دادن مؤمنان و غیر این آیات

و بر حکما است قائلین بحسن و قبح عقلی قائل که اصلح بر حق تعالی واجب است امر را از اصلح با اصلح بنظام
کلیات با اصلح حال شخص و حکما اولی الالباب میدانند و میگویند که چون حق تعالی علم دارد که اصلح
کدام امر است اگر اصلح و مفید در نظام کلی واقع میشود آن امر صادر میکرد و از اینجا میگویند که اگر از
شر قلیل باشد مستلزم خیر کثیر باشد صدور آن امر جایز است و مشهور آنست که حکما میگویند که شر قلیل از جهت
کثیر جایز است و بعضی از متکلمین اصلح بحال شخص را لازم میدانند و میگویند که هر کس هر چه از برایش اصلح باشد
آن امر واقع میشود و حق تعالی بر این اعتقاد متکلمین اما باین معنی باید که صلاح حال هر شخص بوجه باشد و مستلزم
مفسده نبوده باشد البته از جناب حق تعالی صادر میشود و چون معنی مطلق وجود و عدم آنچه خیر هر شخص باشد و بر
طبق امر مجرد ظاهر خیر باشد و آن شخص نیز البته از این راه خواهد بود و دیگر آن امر باقی تفسیر خیر
نبوده باستلزام مفسده بوده و آنچه حکما گفته اند بحسب ظاهر صورت ندارد و چه احتمال دارد که از حق
شر صادر گردد بجهت ذاتی بدون غیر و بسبب مرتبه اگر کسی توجیه کلام ایشان بکند بنحوی که مستلزم
مفسده نباشد معنی ندارد قائلین بحسن و قبح عقلی قائلند بآنکه لطف بر حق تعالی واجب است و ظاهر
کلام شیخ اولی و علامه در کشف آنست که وجوب لطف قائل اند بجهت آنکه از این اشاره بیان خواهد شد
و مراد از لطف امری است که مکلف بطاعت نزدیک گردد و از معصیت دور گردد بحیثیتی که اگر
کسی خواهد که بجا آورد و بیاید امری چند بکند که بجهت نزدیک شدن بخدا و شود و آمدن آسان
اما چنین نکند که او را اجبار کند و بجا آورد که لطف عبارت از آن امور مذکوره است و دلیل بر وجوب لطف
آنست که هر گاه کسی کاری را خواهد که واقع شود و بداند که اگر فلان امر را بکند آن کار واقع خواهد شد
و آن امر را نکند ناقص غرض خود خواهد بود البته آن امر را خواهد کرد چه نقص غرض قبیح است و قبیح

بر حق تعالی جایز نیست زیرا که لطف اعلامی است بر حق تعالی برای اعمال نفع و تحصیل خیر و از برای بندگان که بدان محتاج باشند در تحصیل کمالات و رسیدن بسعادات و این سبب محلی و است و از دلیل معنی اول که
مذکور شد ظاهر میگردد و باید دانست که لطف را منقسم بدو قسم میکنند یکی لطفی که فعل حق تعالی
است دویم لطفی که فعل عبد است اول مثل آنکه رسل بفرستد و امام تعیین کند و دویم مثل آنکه خلق
بمعرفت کند و نهی از منکر نمایند و این بر حق تعالی لازم است که بکند و دویم بر او لازم است اگر بر خلق واجب سازد
و اما عوض و ثواب لطف عبد و اعراض است و دلیل قائلین مثل آنکه اگر کسی البته ترک شبهه بکند
فلان کار را بکن و فلان کار را نکن البته اطاعت او خواهد بود و لطف در حال آنکه واقع نشده
کامل اقرب است الی الطاعت و دلیل ابطال آنست که در لطف سه شرط است یکی آنکه حسن و اشتباه باشد دویم
آنکه مستلزم مفسده نباشد سیم آنکه بحد الجاء نرسد و اصل بتر بر سه قسم است اول آنکه عقل بدیهی
و فکر حکم بکند که این شرط او در او موجود است و دویم آنکه بدیهی یا تامل حکم میکند که این شرط او در او
موجود نیست سیم آنکه حکم بهیچ طرف نمیکند قسم اول را بخوبی میدانیم که بر حق تعالی لازم است که بکند بدلیل آنکه
مسئله اصلح گردید و قسم دویم را نمیدانیم که واقع نمیشود و قسم سیم را نمیدانیم که بهیچ طرف نمیکنیم و بعنوان تشبیه
حکم میکنیم که اگر با این قسم لطف آن البته واقع میشود و اگر با قسم دویم البته واقع نمیشود و
آنکه اعمال الهی معلل بالغرض است باید دانست که فعل را که علی باختیار صدور میکند با غرضی و در آن فعل دارد
باشد و اگر غرضی داشته باشد یا آن غرض خود مقصود بالذات است یا آن غرض را جهت غرض دیگر تحصیل میکند
در این صورت باید که آن غرض منتهی شود که مقصود بالذات باشد پس حقیقت فعل انتها دو قسم است یکی آنکه
غرض در اصل ایجاد دویم آنکه غرض مقصود بالذات دارد و اعمال الهی از این امر و از قسم اول بیدا

و اما لازم از قسم دویم میدانند و دلیل قول ایشان آنکه فاعل مختار هرگاه غرض مقصود نداشته باشد
فعل عبث خواهد بود و عبث قبیح است و قبیح بر حق تعالی جایز نیست و ادله عقلیه از کتاب و احادیث بر این دلالت
دارد و باید دانست که غرض فاعل یا امری است که باو عاید میگردد و یا امری که بغیر عاید میگردد و در افعال الهی غرض
نمیتواند عاید بفعل گردد بلکه غرض فقط رسانیدن بخلق است
بدو نوع و در آن چند فصل است

در بیان وجوه فرستادن انبیا بنا بر طریقه مدلبه نا ملین بحسن و قبح عقلی مثالی است که تکلیف
لطف چه عقل حکم میکند که تحصیل کمال آدمی بعلم و عمل است و در هر یک از اینها آدمی محتاج بنوعی است
که در علم بجهت آنکه عقل صریح حکم میکند که عقل در بسیاری از مسائل عاجز است و اختلافات بسیار از علما
در مسائل عقلیه که ملاحظه میکند جزم میکند که غلط بسیار میشود و حکم کرد که لطف از جناب
الهی آنست که شخصی را در علم بر شبهه برساند که غلط در مسائل نکند و علوم را القا فرماید و او را
با رشاد خلق از جانب خود فرستاد تا خلق را هدایت کند و تعلیم جاهل نماید و کسی را که شبهه
باشد جواب شبهه او را بدهد و هدایت او را بآداب و رسوم و عادات و عمل خود ظاهر کند که عمل موقوف بآنست
که بداند که کدام عمل خوب است و سبب سعادت میگردد و کدام عمل بد است و سبب شقاوت میگردد و فعل
حسن بعضی امور و قبح بعضی امور را با دلیل عقلیه میدانند و بسیاری از آن عاجز است پس باید از جانب حق تعالی
شخصی که غلط بر او جایز نباشد عمل خوب و کار زشت را بآنها خلق بدهد و همچنین ظاهر است که اگر
نوع انسان با الفاظ خود اشتباه است و بعضی انکار دارند که این کار خوب است و آن کار بد است
از هوا و خود و لذات حسیه بر نمی دارند پس بر حق تعالی لازم است که ایشان را ثواب لایق بدهد و بعقاب
بیم ایشان را بسازد و شخصی را تعیین کند که ثواب با ایشان ظاهر شان کند و بر او بر سوی ایشان

از ذات ممنوع سازد و اگر چنین کند و ارسال حجت نماید غرض از خلقت نوع انسان که اشرف
انواع خلق و غایت صنایع میگردد و خلق را برای حجت خواهد بود که حق تعالی فرستاد که هدایت
کند و تحصیل سعادت نمایند و بالجمله گفتیم اشاره شده و دیگر بر تقدیر که حق تعالی بر خلق منت نهاد
بعد رسل را فرستادیم تا خلق بحجتی بر خدا بعد از فرستادن پیغمبران نبوده باشد و بیان دیگر
ما الزام را بمعنی دیگر است که بدلیل عقل بیان نموده ایم ارسال رسل فرموده اند و از انجمله احدی شغل
بر عهده حجت خاص که دلیل است نقل میشود و در کتاب کافی بسند نقل شده از هشام ابن الحکم
نموده که زندیقی از حضرت صادق سؤال نمود که اثبات انبیا و رسل را از چه راه مینمایند حضرت
جواب فرمودند که حاصل آن بر سبیل اجمال و اختصار اینست که چون باثبات رسید که
کارنیست ما خالقی هست که مصنوعات ما را ساخته و ملوث هست دارد ما را از جمیع خلوقات و معلوم ساخته
که آن صانع حکیم و منزه از صفات جسم است و خلق او را بحواس ظاهر ادراک نمیتوانند نمود و دانا و بصیر
ملوک نمیتوانند نمود که با او گفتگو نمایند و حرف و مطلب ما را که داشته باشند با او بگویند
حجت ما او بگیرند و بر ایشان حجت بگیرد ثابت شد که ایشان را حجتی بخلق فرستاد که از جانب او بخلق
برسانند بخلق بیاموزند تا مصالح و مفاسد ایشان نمایند و نشان دهند امور که سبب بقای ایشان است
و اگر نکند سبب فنای ایشان میشود پس ثابت شد که انبیا الهی هستند که امر و نهی ما و ایشان
و هر که بدین مخالفت خواهد نمود او را سزا میکنند که خدا را ایشان حق و کرم ایشان درست است
و حجت الهی مؤید شده اند و بتعلیم حکمت الهی فرستاده شده اند با خلق و صفات نوع از غیر ایشان
و بغیر آن تفریق کنند اما در صفات نفسانی با ایشان شریک نیستند و موید اند از نزد خدا بحکمی که ایشان داده

باید بوده باشند و بر امین و دلیل بر صدق و حق خود داشته باشند از حجت آنکه بین باید مانع
از حجت خدا نبوده باشد و باید که ایشان دانا باشند که دانا ایشان دلیل صدق و حق ایشان
شود و عدالت ایشان از روی دانایی بوده باشد و از این کلام مجمل ظاهر امور و تحقیق چند نکته
میشود که قرآن مصور نیست و حکما و متکلمین بعد از تفکر بسیار بتمام معانی آن نمیرسند و از حجت
لزوم ایشان معنی کلام ایشان در ذکر میشود و اول انکار اثبات نبوت بعد از اثبات الهی است و بعد از
اثبات صفات کمال میشود و باید که اول ثابت شود که بر حق تعالی صفات جسمانی جایز نیست و ادراک نمیشود
دید و غیر آن ثابت شود که او حکیم است و اگر بدن جایز بودی احتیاج بفرستادن رسل نبودی و اگر
حکیم نبودی حکم نمیتوانست نمود که ارسال رسل را واجب دیگر آنکه رسول و امام باید از جنس الهی
خود باشند و اما اقوال ایشان موافق حق و راستی باشد و این عبارت از این است که باید معصوم
بوده باشند آنکه رسول خدا باید از جنس بشر باشند اما در صفات کمال باید از جنس بشر ممتاز باشند
هیچ دانایی باید مانع از نبی و امام نیست آنکه باید بر آنچه بر او ظهور صدق و حق خود داشته
نگاه باید دانا باشند که کار ایشان از روی علم و دانایی بوده باشد و هر چه بنمود و حق و مسائل ایشان باشد
مدلل و مبرهن که خلق را بدین علم باشند ظاهر شد که عقل را طاقت علم حکیم موجود نیست و حجت در هر زمان
بیکدام ما تعیین آن نبی و حجت حکیم عقل نمیتواند نمود و نبی دلیل عقل بر این قائم میتواند بود که حق تعالی
ظاهر نخواهد باید پیغمبر سازد بلکه دلیل خاص باید بنمود و معلوم شود حجت حس نگاه عقل
ظاهر شد چه معلوم شد که هر گاه ایشان از امور بی چند ناقص باشند و امور بی چند ضرر باو رسانند
از اعمال آن امور قاصر باشند لازم است که حق تعالی بمقتضای حکمت ارشاد ایشان نماید و دیگر امور

بعد از تأمل ظاهر میگردد و اشاره بمعنی آن حق اهدی الحق احق ان یتبع فما لکم کیف تحکمون در صفات نبی و امام
در صفات و سایر آنچه ذکر میشود شریک در این فصل و فصل ما بعد احوال نبی و امام مذکور میشود
و چون ظاهر شد که شخصیت که حق تعالی و الوهی علو عزت شأنه امر و نهی ایشان کرده اند و داده اند
خلق را بر پیروی و اطاعت ایشان امر میشود که آن شخص باید افضل از ذات خود بوده باشد چه عقل صریح
بآنکه تفضیل مفضول جایز نیست و قبیح است که حق تعالی امر فرماید که در تمام احوال و احکام طاعت
نماید که آن شخص مطیع بر او ترجیح داشته باشد و معلوم طبعی اشاره میکند که ملائکه اشخاصی که اند
ملکه است جود و شجاعت و صفت عدالت پس باید نبی و امام متصف باین ملکات باشد و باید که باین
متصف بزرگ اعلی باشد و کسی از او شجاع تر و جواد تر و عادل تر و عفیف تر نبوده باشد و الا تفضیل مفضول
لازم می آید و دیگر در این مسأله مذکور شد که اشرف کمالات نوع انسان علم است و علم اشرف از جاهلات
و هر چند علم بیشتر شرفش بیشتر است پس باید نبی و امام اعلم کل رعیت خود بوده باشد و اگر نه تفضیل
مفضول ترجیح مرجوح لازم می آید و در صدد نفی که نقل نموده اشاره بآن صاحب سابقه شده و چون علم اشرف
و نفع صفات است و در این مقام تصریح بآن نشده و محمد بن عبد الله کریم که میفرماید اتق بعبدی
الحق احق ان یتبع امن لا یهدی الا ان یهدی و تصریح بآن نمیکند و بهمین جهت اشرف و اعلم ایشان که بر سایل
استفهام انکاری میفرماید که آیا کسی که هدایت بسوی حق و راه حق است بیشتر است که کسی که هدایت
نیابد تا او را هدایت نکنند یعنی کسی که هدایت کند باید که تابع شود کسی را که هدایت اند دیگری بکند
و همین است که عقل حاکم است بترجیح کسی که هدایت کند بر ظاهر شد که اعلم ترجیح دارد بر عالم پس
اولی بر اعلم ترجیح دارد و چون سبب این ترجیح حکم عقل است قبیح تفضیل مفضول حاکم سایر کمالات

بنحو ظاهر میگردد

بنحو ظاهر میگردد و دلیل ظاهر بر آنچه گذشت حکایت خلفا ابو البشر است که در قرآن مجید ذکر
و علی ان آن بحسب اقتضای خاص ذکر میشود که چون آن حضرت الهی حق تعالی جاعل و الا من خلیفه در زمین
یعنی بدرستی که من قرار دهنده هم در زمین خلیفه و جانشین ملائکه از جهت طالب فهم کردن او را
بوده عرض کردند که آیا کسی را در زمین تعیین میکنی که فساد در زمین کند و خون ناحق بریزد
و تسبیح و تقدیس میکنیم یعنی این کارهای زشت از ما سر نمیزند جواب ایشان فرمود که من علم دارم بچیزی که شما
بآن علم ندارید و بعد از آن حضرت آدم را فرمود که من علم دارم بچیزی که شما بآن علم ندارید
تعلیم شما فرمودند بملائکه خطاب کرد که شما این چیزها را بگویید و ملائکه چون اعتراف نمودند پس
آدم خطاب کرد ایشان را تعلیم اسما بکن و بعد از آنکه حضرت ابو البشر تعلیم اسما فرمودند خطاب ملائکه
که آیا من بشما نگفتم که من امور چند از سماوات و ارض که بر شما پوشیده است میدانم حال که معلوم گردید
حکایت تأمل کند بر او ظاهر میگردد که حرف ملائکه غیر از آن نبود که با وجود ما آدم را خلیفه کردی
ترجیح مرجوح مینماید و آن قبیح است از حکیم علی الاطلاق و چون آنکه حضرت الهی دفع حرف ایشان نمود
اندیشه نبود که اول علم از شما و علم شما و دانا بکل امور است و ترجیح او بر شما از حکمت خود است
و دلالت نمود بر آنکه اعلم ترجیح دارد و دلالت کرد که حق تعالی که خلیفه و جانشین او در زمین باشد
دانای بکل امور باشد و الا مرجح ملائکه وارد نمیشود که با وجود ما جزا او را خلیفه نمودی و همین
این حکایت دلالت کرد بر آنکه حالی که خلیفه از خطا و مرتکب معصیت نمیشود و ملائکه از او
سبب سر زند و الا مرجح ملائکه وارد نمیشود که اگر چه او اعلم است اما از او معصیت سر نمیزند و ما آدم
پس از اینجهت ما را ترجیح داریم دیگر از صفات نبی و امام آنست که معصوم باشد از خطا و نسیان

براو جایز نباشد دلیل بر این آنکه سابق ظاهر شد که نبی و امام باید در کمالات و صفات علیا باشد
و کسی که خطا و سهو و نسیان بر او جایز باشد در این مرتبه نخواهد بود دیگر از مکاتبات حضرت
خلیل الله ظاهر شد که بتها آن شاه شد دیگر آنکه کسی که خطا و سهو و نسیان بر او جایز باشد اعتماد
بر نقل و قول او جایز نباشد تحقیق اهل بود و اعتماد بر دروغ که گوید و کار بر اگر کند که خطا و
باشد
با سهوی و نسیان روی داده باشد دیر تقدیر و که در بعضی از اقوال و افعال بر نکنیم که از آن
باب بحث در باب بعضی از اعتماد بر دروغ از ارسال بعمل نمی آید پس حکم علی الاطلاق باید
خود را نباید و تقویت فرماید که مرتکب معاصی نگردد و عصمت داشته باشد و چون باطل
و جوب عصمت ظاهر گردید لازم آمد که امامی را که ظاهر او دلالت بر نوع خطا و سهو و نسیان
میکند تاویل نمایند و این رساله مقام تفصیل کلام و آن بحث بحث الهی خواهد و حسب عمل
باید و در نسب مثال ظاهر در دلایل تمثال نمود و باو نسبت او از طعن تهمت باشد و دلیل آن
ظاهر شد شیخ ابو علی که رئیس حکما است در این مسائل باو و اگر بر سوال او نظر کرده مگر بر انبیا
غلط جایز نیست و در طریق شناختن حجت الهی خواهد بود و خواهد اهل طریق شناختن
یکی آنست که کسی را نوع الهام فرماید یا آن نحوی فرماید که آن شخص بکشف نظر محتاج نباشد
او باشد که او حجت حق است و این طریق بدایت و حق قلیل از اشخاص محقق است و طریقه دیگر
نظر و کسب است و این بحسب ظاهر بر نحو است نحو اول آنکه از اوصاف و احوال و اخلاق و استدلال کند
هر گاه کسی تتبع حال شخص بکند و صلاح و تاید که این شخص کمال است و این بعد اکمل از روی عالم
و عطا و سهو و نسیان از او سالم نمیشود و آن شخص دعوی نبوت یا امامت کند جز و میکند که در

خود

خود صادق است نحو دوم آنکه نبی سابق الامام سابق خبر از نبوت و امامت او داده باشد از جهت آنکه
ظاهر شد که انبیا از همه معصوم بودند پس آنچه خبر دارند جز مصدوق نخواهد بود و بجز بر دست او
در ادای معجزه ترتیب که عقل حکم کند که این کار کار بشر نیست و نوع دیگر از کردن آن کار عاجز اند و
ملائکه معجزه بر نبوت آن کسی که ظاهر معجزه بر ید کاذب عقلا قبیح است و قبیح بر خدا جایز نیست پس باید که
دعوی نبوت صادق بوده باشد و در اثبات نبوت حضرت خاتم النبیین دلیل نبوت
از هر سه نحو بر وجه اتم و اکمل حاصل است از جهت آنکه نوع ملکی که کتاب بر دست بود و فضائل
و سایر ملائکه معاصر آن حضرت بوده اند همه بر او معاصر و در پی آن بودند که نفعی و عیبی از جهت او بیابند
و علمای اهل کتاب از مسائل مرسل امتحان داده و الزام سوال میفرمودند و هیچ ما نقل نشده که
بر ابرادی و اعتراض باشد تا جهل از جنابش ظاهر شده باشد و در معاصر هر گز بجز این حرف نکرده
و صاحب الامر کرد بعد و شرف طاقت بود و بجز بر کسی نمود خصوصا آنکه در بلاد کفر و غایت
بود که علم شعار نبود و از کسی تعلیم نگرفته بود شواهد غالب آن است و بذکر
اکتفا نمود و اما بر سبیل اجمال ذکر میشود که در قرآن مجید چند موضع مذکور شده که صفت حضرت
و شاد در سالهای مذکور و انجیل مذکور است و بود و فضائل که معاصر و معاصر حضرت بودند
ابن ابی شیبه ذکر این بحث اصل نمیدانست ظاهر و واضح نمیبود بلکه انکار نمایند و حجت ابطال اقوال حضرت
بعد از این بحث نمود که ابن حجر رضا که در کتاب خود میگوید در ربع دوم اصل او هر گز نمیبود و فضائل
این کلام نمودند چه اگر منکر بودند باید نقل شود و این نقل نبود که معنی بماند بر تقدیری که اهل
اسلام نقل کنند کتاب دیگر خود نقل کنند و تا اینجا مفصلا ذکر کنیم در تو بنده که امر و دخت

که حضرت الهی فی اسرائیل را خطاب فرموده که ما پیغمبری بر تو که حضرت موسی و انبیا را در دعاء شما
خواهیم فرستاد و او را از این دانسته اید که حرفی که گوید از پیش او بدید اگر اجتهاد کرد فی که بگوید
واقع میشود و بعضی دروغ نمیگوید چه بگوید که میشود و نشود بدانید که آن پیغمبر است که ما فرستادیم
مفسران میگویند که مراد از این پیغمبر حضرت عیسی است و سخن ایشان از دو وجه باطل است
اگر در این مقام خطاب بنی اسرائیل فرموده که از برادران شما پیغمبر خواهیم فرستاد حضرت
عیسی برادر نداشت و بنی اسرائیل نشود و دیگر حضرت خاتم النبیین علیه السلام از اولاد اسمعیل بود
و اولاد او برادر نداشتند اگر در تفسیر در جای دیگر ذکر شده که مثل موسی و دیگری
او دیگر پیغمبری در بنی اسرائیل نخواهد آمد و در این عبارت که سابق نقل شد که مذکور است که حضرت
یزدگرد موسی خواهیم فرستاد پس باید که آن پیغمبر از بنی اسرائیل نباشد و حضرت عیسی از بنی اسرائیل بود
نقل میکرد که کتاب مذکور آن که آن حضرت فرموده که دو سوار بر هم یکی سوار الاغ دیگری سوار
شتر و شتر بنت که مراد از سوار الاغ حضرت عیسی و مراد از سوار شتر پیغمبر خاتم النبیین است و در روضه
نقل شده که حضرت داود فرموده که شتر بند الوکی که حضرت خالق و یکی بجهت انکه شتر بجهت تو
مفاوت و مفروشت بجهت تمکین تو و بنده‌ها تو بیکار دارد و تمنا از خالق کل در تدبیر حکم
نوانند معنی حاصل این است که شرع تو بشتر و فرق باندی تو و اجرای میکرد و بجهت دعا
اند انکار تو از بیشتر میرود و شتر بنت که بنی صاحب شتر حضرت خاتم النبیین است که
معجزه او معجزات حضرت از عدد شمار بیرون است و فضل و معجزات انبیا بعد تو از رسیده بشل شق قمر
و تسبیح کردن ریگ در دست عیسی و خبر دادن از احوال مردم و غیر آن و بعضی از آن معجزات

و بعضی دیگر هر چند که هر یک متواتر باشد اما وقوع قدر مشترک متواتر است اهل انکار حضرت خاتم النبیین
فرمود که بعد از این فرما تا کنیم مقاصد بیان و مادر بین بیان مقالات خواهد کرد و بعد از آن بود که
باقی بعضی از انصار که تا خود ظلم بکنند و ستم کاران اند بعضی از آنها صورت زنان خود کرده و کمتر
نوشته اند و در آن فتح شیر و غیر آن بعضی دیگر از آنها ثابت اگر چه هر یک متواتر است اما متواتر
المعنی است یعنی از مجموع تمام آنها بعد رسد و غیر از آن انبیا متواتر و بعضی بسیار واقع شده و از امور
که حضرت خاتم الانبیا از پیغمبران دیگر ممتاز است و این فضل او داده شده و بدیگری داده نشده
یکی معجزه قرآن که تا قیامت است و بعد از آن پیغمبر دیگر که هیچ معجزه امور دیگر ثابت نیست و بعضی از
آن کسی تواتر معلومات که بعد در آن وقت حکمی بفصاحت و بلاغت معروف بودند با یکدیگر
بفصاحت و خطیب میکردند و بتواتر معلوم که حضرت ایشان بفرمود که اگر در شوند من مثل دارند سوره
مثل یکسوره از سوره‌های قرآن بیاورند و با ایشان جنگ بفرمود و ایشان از آن عاجز شدند
معاند بودند و کشته شدند و هر کدام از ایشان در مقام آوردن سوره مثل سوره‌های
قرآن عاجز میشدند و باطل شود و عاقل جزم بکند که اگر بشر آن بشر می‌آوردند و
حضرت بکشند هرگز قتال نمیکردند در مقامات در معنی امام و امام در لغت
پیشوا آورده و در اصطلاح کسی را گویند که پیغمبر باشد و در دین و دنیا پیشوا باشد یعنی آنکه بعد از او
مقلوب ایشان حکم الهی مقرون و بعد احکام الهی و مقامات مقرر بالظاهر رساند و بعضی که پیغمبر باشد و نبی
داشت و بلاد و تعیین شد و قرآن با او بود امام و این امر بتبعیت است در بیان
آنکه در هر عصری تعیین امام از جانب حق تعالی میشود و سابقا از امر جویی تعیین نبی مذکور شده
اطلاق امام جایز است و دیگر احتیاج بیان ندارد اما تحقیق غایت لازم و منبع در باطن ظاهر ساختن این

مطلب یعنی از کلمات ذکر نشود و این که نصب امام لطف است یعنی امام لطف است و لطف بر خدا واجب
و اما بیان صغری خود نیکی نیست که موقوف شرعی خدا داده و احکام مفروضه و تکلیف کل خلق
با موقوف کرده پس هر گاه کسی از این بیان بفرماید که خلق را قدرت کند و احکام را لطفا طرف انسان
نماید خلق بیاید اقرب و از زمان امیر خواهند بود و بیان کبری سابقا معلوم کرده بود پس بیان
بر این بحث دارند بحث که نصب امام لطف است که ظاهر خواهد بود و خلق بحث او دانند
دانا بود از خدا بحث و اعتراض از این بحث آن است که نصب امام لطف است و خواهان نقض
کرده باشد لطف دیگر او تفصیل او اجمال آن که سابقا ذکر شد که نوع که بحث ظاهر
خلق و باقر بیان بیان ما شود و بر چند قسم است بعضی را نحو اگر عقل حکم میکند که چیز حسن است
و سازد و مفسده و بعضی چنان که عقل حکم نمیکند بالجمله قسم اول آن است که بر حق قسم واجب است
واجب سازد و عقل صحیح از حکم میکند و دو قسم ثانی عقل صحیح از حکم را نمیکند و نصب امام
از قبیل اول آن که عقل حکم میکند که نفع تمام خلق در او است و هیچ ضرر ندارد و از نصب اگر
نکند ضرر میکند که از اینکه کسی را نصب نکند که متکلم در اجمال کند و انسان از حمایت او
ضرری مفسده بر این ضرر نخواهد بود و امام را در زمان دولت البته بر خلق احتیاج است از قسم دیگر
و عقل احتمال مفسده بود و بسیار هدایت بحث دو قسم دارد و دلیل بر کسانی که انکار امام شده که
قرآن کریم و تمام رسل را فرستاده است خلق را بر خدا حجتی نبود و مراد بحث که خلق را خدا
بحجتی خدا باقی نبود که چرا کسی را نصب نکردی که ما را راه و آداب کند چه عقل ما را حکم
بآن محتاج بودیم که کسی ارشاد کند و مثال بحث که بعد از نبی این بحث یا چه مقام احکام را بحث
و عقول و آن لطف در رسالت بعضی از علما بدستور که اگر نبی مرسل نفرستد بحجت خدا نبود

و اگر امام را نصب نکند همان بحجت است دیگر نقل از حضرت سید الفقهاء و الافضل شده
که فرمودند من زمان حضرت امام زمان که از بنی جاهلیت بعضی هر که بمیرد و نشناسد امام زمان خود را
مرده خواهد بود بمیرد بر جاهلیت بعضی کافر مرده خواهد بود و پس باید در هر زمان امامی بوده باشد که شناختن
او سبب نجات از کفر بود و از این حدیث که متواتر است ظاهر میشود که شناختن امام زمان سبب خلاصی
از مردن بر کفر است و شک نیست که اگر کسی از جانب خدا نصب نباشد و آدمی در وصال او باشد و در وقت
نداشتن شناختن و نشناختن او یکسان است و هیچ ثمره بر شناختن او و اثر آخرت مترتب نشود
دیگر از امیر المؤمنین منقول است که زمین از حجت خدا خالی نمیماند و در بیان صفات
امام تمام صفات که بیشتر ذکر شد دلیل که سابقا ذکر شد دلالت بر آن دارد چنانکه گذشت
اصل این امر دیگر الفین مورد رجوع عصمت امام آن ذکر دلیل دیگر بر اینطالب بیان آن آیه
هدایت که در حکایت حضرت خلیل از حق سبحانه فرمود قال انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی
قال لا ینال عهدی الظالمین یعنی فرمود خدا تعالی که حضرت خلیل بعد از نبوت و حضرت ابراهیم
از خود و از بنی کلبی چند فرمود که بدرستی که ما را بدیم نزد امام از برای مردم حضرت ابراهیم
استدعای این منصب از برای ذریه خود از خدا تعالی نمود که از ذریه من بعضی را بر سایر
حضرت الهی فرمودند که عهد من بظالم نمیرسد آیه دلالت صریح دارد بر اینکه ظالم امام نمیشود
و هر که مرتکب معصیت بکرده ظالم آن را اقل بر نفس خود ظلم کرده بلکه حقیقت معصیت ظلم بر نفس
است زیرا که هر نفس خود ظلم نموده و اگر شاید بحکم که معصیت نکند و تعدی بغیر او از حد
نموده و حق تعالی صغیر باید و من یتعد حدود الله فقد ظلم نفسه یعنی هر که تعدی و تجاوز از حدود

الهی خواهد بحقیقی که ظاهر نفس خود نموده این باید که امام مرتکب معصیت نگردد و معصوم باشد
و عصمت بین عامه مثل صاحب کشاف و قاضی قائل شده اند که این آیه دلالت بر عصمت انبیا نمیکند
و دلالت میکند که فاسق لایق امامت نیست و از بعضی علما امامیه نقل شده که گفته اند که امام باید
ظلم کند و گاه خود ظالم باشد اگر ترک ظلم کردن خواهد بود حق آنست که دلالت بر عصمت امام
انبیا بر وجه عام میکند و چون آیه غیر از این دو دلالت بر عصمت دارد بعضی وجوه
آنجمله ذکر میشود یکی آنکه سابق بر السنا الحمد و ذکر امامت شده و سیاق آیه ظاهر و ذکر غیر بود که
بفرماید لا ینال الظالمین و بعضی غیر مستقل لفظ عهدی مذکور شده و این تصریح است بانکه امامت
عهد الهی بود و لفظ ظالمین خواهد بود بعضی و بعضی غیر آنکه تعیین لازم عهد و دیگری
گرد و دیگر آنکه حضرت پیغمبر از فرزند حضرت ابراهیم چون شود که حضرت پیغمبر شد و از جهت
خود خواهد و دعا نیز مستجاب شود و دیده پیغمبر باده و نیز دعا باید بود دال بر امامت او امامت
دیگر و باشد — در ذکر طرق حصر امام تمام طرق حصر نبی است بحثی که سابقا مذکور شد
و سوای آن طرق طرق دیگر هست آن آنست که امت اجماع کرده اند که امام یکی از چند نفر باشد
که بعد از این مذکور خواهد شد و هر گاه دلیل ثابت شود که همان امام غیر حق قابل امامت نباشد اما
امام حق ثابت میشود — در تعیین امام بعد از پیغمبر و در این مسئله خلافی عظیم است میان شیعه و سنیان
و اکثر خلافات دیگر از این مقدمه شیعه امامیه آنست که بعد از حضرت خاتم النبیین خلیفه
و امام امت حضرت علی ابن ابی طالب بود و عقیده سنیان و بعضی از زیدیه آنست که خلیفه ابوبکر
ابی قحافه و بعد از آن عمر و بعد از آن عثمان و بعد از آن حضرت علی بود و دلیل بر حقیقت قول

شیعه

شیعه تمام آن طریقه که ذکر شد اول امامت در مذهب امامیه است بجهت آنکه نیز که قبیله ابوبکر
که قبیله عمر و امیه که قبیله عثمان بود مثل بنی هاشم باتفاق کل نبود و نه حضرت امیر ابن عم حضرت
خیر البشر و پسر ابی طالب که در اهل کمال و مصاحب پیغمبر بود و امامت بجهت آنکه اعلم کل ابوبکر
خلق بود و در سایر کمالات مدبل نداشت چنانچه اتفاق کل امت است — دلیل عقلی ادله عقلی
از وجوه متعدده بیان میشود — آنکه حضرت با اتفاق امت اعلم بود و از آیه خلافت حضرت آدم
و ایات دیگر معلوم شد که اعلم تابع غیر اعلم نمیتواند شد و بدلیل عقلی نیز معلوم شد که تفضیل مفضول
قبیح است و مثل این در سایر کمالات مدالی نمیتواند نمود — دیگر آنکه عصمت در امام شرط است چنانچه
سابقا معلوم شد و باجماع امت بعد از تقصیر حضرت خیر البشر غیر از حضرت امیر و معین کسی معصوم نبود
و این ادله اجمالی دیگر تقریر میتواند کرد که میگوییم حضرت علی از ابی بکر بود و عقلا قبیح است که اعلم
تابع غیر اعلم بوده باشد و باجماع امت که خلافت از این دو بیرون نیست پس هر گاه ابوبکر امام نباشد اما
حضرت ثابت خواهد بود و بر حکم اجماع سابق باید عصمت و امامت مختص حضرت باشد پس در تعیین امام
در تعیین نقل شمار بردن اند اعصابر و نیست اولا قرآن مجید امر و ندا آیه که میفرماید انما
انتم رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون یعنی ولی
شما نیست مگر خدا و پیغمبر و آنانکه ایمان آورده اند و این صفت دارند که نماز میگذارند و زکوة
میدهند در حالتی که رکوع رفته باشند و علمای مخاصمه نقل کرده اند که این در شان حضرت امیر نازل شده
بدین سوال که حضرت امیر در اثنای رکوع انگشتر بسائل داده بود و انگشتر خود را باو داده بود و بعضی وقت
خبر و آیه حاصل اینست این چیزی که شما اختیار نموده اید مختص است بخدا و پیغمبر و حضرت امیر و دیگران

مباهله کنیم فرمود فمن حاجک فیه من بعد ما جاءک من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءکم ونساءنا
ونساءکم وانفسنا وانفسکم ثم نبتهل الی الله فعلی ازاین بر نصاری که کرد با تو گفتگو و مقابله کنند هر که
ذکر نمود که حق در باب حضرت عیسی آنست که خلق و آفریده خداست آن معاند من بگو بیائید تا ما
خود را و زنان خود را و نفس خود را بطلبیم و شما هم فرزندان و زنان و نفس خود را بطلبید
از آن مباهله کنیم و باتفاق کل اهل اسلام حضرت پیغمبر صلعم حضرت امیر و حضرت امام حسن و حضرت
امام حسین و حضرت فاطمه را همراه برد و مراد از زنان آنحضرت فاطمه و مراد از نساء حضرت حسنین و مراد از
انفس حضرت امیر بود و این دلالت بر آنکه حضرت امیر نفس حضرت پیغمبر است بنوع مر کمالات مخصوصه
و دیگر معنوی یکی اند و بر دیگر اولی بالتصرف و دلالت بر افضلیت او بر جمیع خلایق دارد
و افضلیت مفضول قبیح عقلی است و نظر از آن نکرد اهل عقل با این وضاحت هر که تعصب بر دیگران باشد
و دیگری امام باشد و او تابع باشد بود این نظم که میفرماید اما بر بدا اصل لیذهب عنکم الرجس اهل
البیت و یطهرکم تطهیرا معنی و اعلم ان الله یعنی اهل بیت حضرت را نجس و ناپاکی و کثیر و زشتی و ناپاکی
رجس و پلیدی از شما اهل بیت و پاک کرداند شما را پاک کرداندنی خالص و عظیم بالفتح الرجس
عورت معنی هر چیزی و مراد از اهل بیت در این آیه حضرت امیر و حسنین و فاطمه است و اتفاق تمام است
که حضرت رسول و اصحاب و اهل بیت نقل نموده اند این آیه دلالت کرد بر آنکه اهل بیت اعلی قدر و رجس
پاک نموده و شک نیست که هر کتاب و حدیث این معلوم شد که اهل بیت حضرت از همه کتابها پاک و منزه اند و عصمت
غیر از این نیست این آیه دلالت بر عصمت اهل بیت و افضلیت ایشان نموده اما اکتفا بذکر بعضی
بکنیم چه استیفا ذکر همه از حد تکاثر است حدیث غدیر که بنوع متواتر نقل شده که حضرت رسول صلعم

انجمله الوداع که همراه حضرت بودند بر غدیر خم که رسیدند که راه طوایف اعراب در آنجا جدا میشدند
حضرت فرمودند که از بالای شتران بطریق منبر چیزی سازند و حضرت فرمودند که کل مردم جمع شوند و بعد از آن
بر سر آن منبر رفتند حضرت امیر را همراه بردند و مردم مخاطب فرمودند که الست اولی بالمؤمنین من انفسهم
یعنی آیا من نیستم اولی بمؤمنان از نفسهای خود شان یعنی حکم الهی بر ایشان بدست من است و فرمان من از
خود شان نافذتر است همه گفتند بلی یعنی شما اولی از جانب مایید بعد از آن فرمودند که من کنت مولاه فعلی
مولاه یعنی هر کس من که مولای ایشانم علی مولای اوست و مراد بمولی اولی است و مراد از اولی اولی بتصرف و اولی
بتصرف کسی که مولی و مخدوم او باشد و مراد از مخدوم در اینجا خلق و مرتبه حضرت پیغمبر است و این نص
است بر آنکه بالاتر از ما و بعد از ما بین امت از جهت پیغمبر در فرمودند که حضرت امیر در جمیع خود باشند
و خلق بنسبت امیر بودند و عمر که بیست آمد که تهنیت بخ بخ لک یا ابن ابی طالب اصبحت مولای و مولی کل مؤمن
یعنی چه برای تو ای پسر ابو طالب مبارک باد که مولای من و مولای کل مؤمنین و مؤمنات و در آن روز اقرار
نمود که حضرت مولای من و مولای کل خلق است و آخر الکلام که هر چه از آنکه حضرت پیغمبر صلعم
فرمودند که انت منی بمنزلة هرون من موسی الا انه لا نبی بعدی یعنی تو از من بمنزله هرون از موسی یعنی
که هرون از موسی بود مرا با تو نسبت همین است که بعد از من نیست دیگر پیغمبر معبوث نخواهد شد و این حدیث
تمام منازل مراتب هرون را غیر از نبوت از برای حضرت امیر ثابت است و ثابت است که حضرت هرون خلیفه حضرت
موسی بود و بعد از آنکه حضرت موسی رفت چه حاجت بعد از حضرت امیر تعریف نمودن است و کسی قائل نشده که حضرت هرون
حضرت پیغمبر را جایگاه خود بوده باشد و بعد از آن بوده باشد طرف سفره منقل نزد عامه
و خاصه نقل نموده اند که حضرت پیغمبر خطاب بحضرت امیر فرمودند که انت الطیبة من بعدی یعنی تو

بعد از من و مرتبه دیگر فرمودند و اشاره بحضرت امیر کردند هذا اخی و ابن عمی و ناصر الدین و ما بعده
یعنی این خلیفه من است بعد از من پس حرف او را بشنوید و اطاعت او بکنید و مرتبه دیگر فرمودند سلموا
علیه بامرة المؤمنین یعنی سلام کنید باو باین نحو که السلام علیک یا امیر المؤمنین و غیر این اخبار
فراوان که ظاهر است از آنها خبر واحد تا نتوان المفتی آورد بجمع جمع بینی و که نص بر خلافت حضرت داشته
و نصوص بر انحصار خلافت بر ایشان است و علامه رحمه الله در کتاب الغدیر در هزار دلیل نقل نموده و در این باب
بهمین قدر اکتفا نمایند مطاعن خلفا که از کتب سنی و شیعه در سیر ایشان نقل شده و بذکر
اکتفا میرود اما ابی بکر نقل متواتر شده که حضرت پیغمبر صلعم در آن مرض که رحلت در آن فرمودند اسامه
ابن زید را سردار لشکر نموده ابوبکر و عمر را داخل بشکر او کرد و فرمودند که جیش اسامه را روانه
و فرمودند که لعنت کند خدا بر کسی که از جیش اسامه تخلف کند و آن هر سه تخلف کردند و هر آن لشکر
و این طعن هر سه مقرر منع حضرت فاطمه از فدک که فدک از آن او است و وکیل حضرت فاطمه آن حضرت
طلب حق خود نمودند هم از وی بشرا و هم وراثه که حضرت پیغمبر بمن بخشیده و حضرت امیر و ام ایمن شهادت
ابوبکر رد شهادت نمود و فدک را ندادند و حضرت فاطمه بمجلس رفتند طلب حق خود نمودند و کلامی
فرمودند تصریح در بطلان حرف ایشان بنا غایت مظلومیت خود و طالبت ایشان و انکه خانه ایشان را
رسانیده و بعد از آن وصیت فرمودند که ابوبکر و عمر در جنازه ایشان حاضر نشوند و نماز بر آنحضرت
نگذارند و در این زمان اگر سنی شوند از ایشان و بخبر کنیم حرف ایشان چند بن طعن ظاهر و واضح
یکی از شعرا قصه ساختن ابوبکر انکار شهادت حضرت امیر و ام ایمن را و منع فدک و ایذا
حضرت نمودن بانکه متواتر منقول که حضرت پیغمبر صلعم فرمودند که فاطمه بضعة منی من آذاها فقد

آذانی یعنی فاطمه پاره از من هر که او را آزار داده و دیگر تصریح حضرت بطلان
دعوی خلافت ایشان و غیر آن تا آنکه بعد از تامل در کلمات ظاهر میشود انکه جابر
گفت که حاصلش این است که مرا خبر رسانیده که ابوبکر نماز کاهی بکند و فرموده است رشد نیست
کسی که اهل ملت بکی انکه از جهت استقامت خلافت ابی بکر هیمه آورد که خانه حضرت فاطمه را
زنده و در بر شکم حضرت فاطمه زد و نقل شده که پیغمبر سلطان شد که حضرت پیغمبر صلعم او را حسن
گذاشته بود منع کردن از ذکر زهرا زنان و زنی او را معاصر کرد که این حکم تو غلط است
و او ملعون شد و گفت هم کرا از مردان تا آنکه از خوف زنان که در پس پرده اند و این حکایت و دلالت
نادانی او بهاست بجز پرواز او در احکام الهی دارد انکه زنی حامله را بخواست که سنگسار کند
حضرت مانع شد فرمود که اگر تو را بر او راهی باشد بر طفلی که در شکم اوست که او را عمر دست
از رجم آن زن برداشت و گفت که اگر علی نبودی عمر هلاک میشد بکی انکه مردان
حکم و حکم پدرش را که حضرت پیغمبر صلعم لعن کرده بود و از مدینه اخراج فرموده هر دو را بمدینه
و مردان را و زیر و صاحب اختیار خود کرد انکه حارث بن یاسر رضی الله عنه بنحوی که
نقل حارث شده ملک هر نقل کرده اند که حضرت پیغمبر صلعم فرمودند که حق علی را از حارث بخواست
انکه ابوذر غفاری را رضی الله عنه تبعید نموده و از شام بمدینه باین نحو آورده اند که او را
سوار کردند که در بالان او چیزی نگذاشته بودند بنحوی که رانهای او زخم شده بود و بعد از آن
او را از مدینه اخراج نمود و علت اخراج و آزار او آن بود که حرف چند بحکم بگفت که مولی
و الحاق بطلان کارهای او میکرد و حضرت پیغمبر صلعم در حق او فرموده که در زیر آسمان

دیگر ایمان و دوری نمی‌داشتی تو از ابوذر کسی نیست کلام در بیان اوصاف حضرت
مخالفین در امامت ابوبکر و بیان مطعن چند که بر آن اعتبار ظاهر میکرده و دو بیان اسناد اول
که آن نموده اند آنست که اجماع بر خلافت او کرده اند و اجماع امت حجت است اگر تمام علمای امت
در عصری اتفاق بر امری از امور دینی نمایند باین نحو که رای و اعتقاد ایشان بوده باشد نه از انکه
بجبر و اضطرار قائل شوند پس اگر کلام اجماع باین طریق در خلافت ابوبکر میکردند و اعتقاد ایشان
بر سبیل که موجب دقت و تفکر امور و امر ای حکام دین و نه از انکه بجبر و اکراه از این امور واقع شده خلیفه
باشد این سخن بذکر مجملی از اصول سابق بر اثبات حضرت رسول و ثابت ابوبکر که دلالت بر بطلان
و بطلان اقوال ایشان نماید مبنی و تمام ناظرین احوال از سلف نقل نموده که در حجة الوداع حضرت
خلق را از ملک خود خبر داد و فرمود که بگو کتاب خدا و عترت من که اهل بیت منند و این دو
جدا نشوند تا وقتی که در لب حوض کوثر بمن رسند و بعد از حضرت متوجه مدینه طیبه شد و در
غدیر خم خطبه نمود که نقل شده و عمر که را اعلام کرد امیرالمؤمنین و امام المتقین خود بعد از او و در مدینه
باندک مدتی مرض عارض ذات مقدس ایشان شد و در اثنای مرض فرمودند که دوات و کاغذ بیاورید
که از من آنچه نوشته شود بنویسم که بعد از آن گمراه نشوید و عمر مانع شد و سخن بجفا گفت و حضار
مجلس باهم گفتگو نمودند و مسئله بلند کردند و حضرت را بلند آمد و حکم باخراج اهل مجلس فرمودند و بعد از
حضرت بجهت امیرالمؤمنین و بنی هاشم شغل ابی قضیه حاصل بود و جمعی از انصار با سعد بن عباده
در سقیفه جمع شدند و ابوبکر و عمر با ابوعبیده جراح بود جهت ایشان دانستند حاضر سقیفه
با انصار گفتگو نمودند بحق ما است که کفر نیستیم و شجر معرفت هم بعد از ابوبکر گفت که بعمر یا ابوعبیده بیعت

کنید

کنید و ایشان گفتند که ما بیعت میکنیم بعد از آن با ابوبکر بیعت کردند و جمعی با ایشان متفق شده مردم دیگر را
بتکلیف و جبر بیعت میکردند و حضرت امیر و بنی هاشم بتوابیت نمودند و عمر هیزم جمع نموده و آورده
سوزانید خانه حضرت فاطمه را و نفس نفیسی که سابق نقل شد و سعد بن عباده بیعت نکرد تا در زمان خلافت
عمر بجهت طی منتقل شد باین نحو که ایشان را شبیه بر می‌زدند و گفتند که جن او را کشته و اهل جن کشته
ایشان را از اهل او ده میشمارند با این بیعت نکردند و گفتند که خلافت حق امیرالمؤمنین علیه السلام است
و ابوبکر بسیار بر ایشان تهمین کرد و بعد از چند روز کشته شدن جمعی اطاعت نمودند این مجملی از حال
سلف بود و حال مخفی که در دل ایشان است باندک تامل نماید اول اعتراض حضرت را که خبر مودت قرآن
و اهل بیت و تاکید تا کرامه نمودند و در مقابل خلافت و امامت امر بدیگر نمودند و بنی هاشم را حاضر نکردند
و مسلمین ندیدند پس چرا اهل بیت و دوم حکایت غدیر را از خاطر بیرون کردند و نص حضرت پیغمبر
مخلوق ندانستند نکرانستن و ندانستن و اطاعت حضرت نکردن خصوصا در امری که
بنظر باید که باعث این بود و نکرده و نشنیده کلام حضرت را که بعلی از اهل الاوحی و بعلی مرا
مذبان نسبت دهید بعضی معنا که مرجع است کفتن استدلال امیر انصار کردن که ما شجر موسیم
و شجره نکردن که هرگاه شجره را عنا باید نمود بنی هاشم و اهل بیت بطریق اول اولی احقند و نقل شده
که حضرت امیر این کلام را که شنید فرمود که این شجره را عنا کردند و میوه را نابود ساختند بعضی
جمعی خصوص شدند و ایشان را بتکلیف بیعت در آوردند و بعضی بسیار فرستادن و مطیع ساختن
انصار ابن مردم حمزه را نمودند که اجماعی خود پس بجهت ابوبکر با ایشان جنگ میکرد و حال هیچ دفعه اجماع
سعد شد جهت سعد بن عباده هرگز بیعت نکرد و حضرت امیر هرگز تا زمان خلافت ایشان شد چنانچه

شفقت بسایر کلمات حضرت مواظبت نمود امام بعد از حضرت امیر المؤمنین امام حسن
و بعد از آن امام حسین است زیرا حضرت پیغمبر صلعم فرمود هذان ابنای امامان قاما او قعدا یعنی این دو پسر من
امامند خواه قصد امر امامت نمایند و خواه نشینند و بلغنا قد خالفین و مخالفین
حضرت در حق حضرت امام حسین فرمودند که هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم
افضلهم یعنی این امام حسین امام است و پسر او امام است و برادر او امام است و پدر نه امام است که تاسع ایشان قائم المحمدی افضل ایشان
و بعد از امام حسین امام علی بن الحسین زین العابدین و بعد از آن امام محمد الباقر العلوم و بعد از آن امام
جعفر الصادق و بعد از آن امام موسی الکاظم و بعد از آن امام علی بن موسی الرضا و بعد از آن امام محمد بن
علی التقی و بعد از آن امام علی ابن محمد النقی و بعد از آن امام حسن بن علی العسکری و بعد از آن امام محمد المهدی
صاحب العصر الزمان امامان از علیه السلام تمام اولاد ساقط اند چه عصمت در امامت شرط است و عصمت ایشان
هیچکس باجماع تصور نیست و مضمون متواتر و مجوز تکلم و انتفاء عصمت و این سه امامی که بودند حضرت
شده اند مگر بنده و صاحب ایشان که امام باید از نسل حضرت فاطمه باشد و مزوج بکند و لطف الفعل خود
جانکه اطال القول ایشان باید ایشان ظاهر شده همچنین بر ایشان لازم می آید که بر ایشان امام حسین تا مزوج
نه پسر امام بن الحسن که مدتی در بود و امامی در عالم نبود و باز بدیر ایشان نازل شد و امکان
ایضا نیست که باید ایشان ظاهر شده که بنی در عصمت الهی نمیشود و خالی از امام نمیماند بود
حضرت مهدی نبود و بنی خلاف دارند و هر فاسد که مدعی از اولاد حضرت فاطمه اند اسمش اسم حضرت
البشر است و بعد از آن تا مزوج مواظبت کرده و بنی اولاد بنی که اهل ابو جعفر اند بنی مزوج بود
ندارند و ای اگر مبتدا که کسی ایشان را بعد بکند و خود بود عمر زیاده از عمر حضرت فاطمه

بعد حضرت

بعد حضرت خضر و ایشان بعمر شیطان دفاع کنند که حق تعالی قادر است که عمر دراز بدهد
و با وجود ممکن بودن عمر دراز و قادر بودن حق تعالی منشا انکار نیست از عناد
امری نیست در معاد و معاد بدو معنی استعمال میشود یکی معاد روحانی
یکی معاد جسمانی و حکما معاد روحانی قائلند و معاد جسمانی را جمعی از حکما
که شرع منقد باشند نیز قبول میکنند و معنی معاد روحانی آنست که نفس
ناطقه بعد از مردن آدمی باطل نمیشود و باقیست و حکما میگویند که نفس در دنیا
اگر تحصیل کمال علوم نموده و باخلاق فاضله متصف شده بعد از خرابی بدن لذت
از معلومات خود میبرد و فقاهت خود شاد و دلکرد و جسمانی لذت و اوصاف بهم تحصیل کرده علم و معانی
و غایت کمال و معاد جسمانی قبول از اینست که آدمی بعد از مردن زنده میشود و حشر و نشر واقع
میشود و معاد اینست و انتقال بجسم میرسد و حق آنست که معاد بدو معنی حق است اما روحانی
از بقای نفس بعد از خرابی بدن و لذت معنی و الم عقلی یا امن آن بقای نفس بعد از خرابی بدن در حکمت
طبیعی در ذکر احوال نفس معلوم و بیان لذت و الم عقلی یا امن آن که کسی نیست که در این شک کند که نفس مشغول
باحوال ایدانست و دنیا تاثیر و بعضی بعضی لذت و ابتلا احسی ترغیب میکنند که متوجه جانب شود
بیاید که تحصیل کمال و اوصاف حسنه نموده خوشحال و مسرور میگردد و اگر باید که اوصاف بهم تحصیل نموده
خوشحال و مسرور نباشد بود و در بحث لذت و الم در حکمت طبیعی ذکر شد که این لذت و الم از لذت
و الم انسان بر وکاه در این نشاه جنانچه بلند بهمین ظاهر اگر گاهی شاد و بنوی از لذت بدن و بهر
آن بنا و هوا و هوس عمل کرده و لذت و الم از ادراک این نشاه مواهد بود و ایشان و لعاد بنیه انمیق

مالک دارد و اما مقاصدی که بیان آن در شرع و صلاح امر شریعت نمایند مقرر دارد
باشد آن نیست و دلیل ثبوت آن آیات صریح و نصوص متواتره است بنحوی که منزه و مبرا سلام
ملائم اقرار نبود و خبر الناس علی الخیر و ان لا تنکر آن کافر است و مدارج بذکر و تکرار
نیست و تعمیم این بحث که چند مسئله میشود فوایدی است اگر واقع شود و ثواب
از ضرر بر عمل نبود صحیح نظر و تکریم و دلیل عقل و نقل است اما دلیل عقل
نکی نیست که امور که تکلیف شده امور شاقه است و بعضی شقاوت و بسیار و موقع نعم این تکلیف
که نمود و بالغرض ضرر است اما غرض نفع است و دوام تکلیف اول یا اهل آخر سابق ظاهر شد که عبث و عقل
نیست بر حق تعالی جایز نیست پس ماند که غرض نفع موجود باشد و شک نیست که حق تعالی مطلق است
از صادر نکو او نفع عاید نمیکرد و از معصیت کسی ضرر باو عاید نمیکرد و همچنین شک نیست
که غرض نفع بر آن شخص که عبادت میکند نیست چه از حکیم علی الاطلاق لایق نیست که کسی را تکلیف
شاقه نماید بمنظور نفع دیگری باشد و بر آن شخص چه از تعب امری عاید نگردد و این باید که
غرض و مصلحتی بتکلیف باشد و آن نفع در این دنیا نیست چه مشاهده است که کلفا در اوقات بالام
و بقا ندارد و اکثر عابدین از آن محروم اند پس ماند که تلاقی آن منفعتها در دار دیگر نبود و عقل
همین قدر حکم میکند و زیاده بر این داعی موجود ندارد و از اینجهت گفتیم که عقل بقا اجساد را
ندارد و اما نقلی امر دیگر است و از جمله ضروریات دین است نقاد امر اصلی بر حق تعالی
عقلی ندارد و اما اولیه نقلیه متواتره و اللتی بر وقوع عقاب و آخرت و اخروی و در نیست که عقل
در بعضی مسائل حکم بلزوم عقاب نماید فوایدی نیست که کسی که داخل بهشت شود دیگر

از آنجا

از آنجا بیرون نمیکند و در آنجا خواهد بود و این نیز از ضروریات دین است اما عقاب
باید دانست که گناه بر دو قسم است یکی صغیره و دیگر کبیره و صغایر را جمیع اهل اسلام اتفاق دارند
که عفو آن ممکن است که بشود و کبایر را معتزله گفته که عفو نمیشود
مثل شرک بحق تعالی و قتل انبیا و ائمه و اما عفو که حق تعالی عهد است و هوی بودن و انجام
در شقاوت مثل انبیا باشد و قسم دیگر از کبایر عفو دارد و واقع میشود و دلیل
این مسئله آیات و احادیث متواتره است و مخالف در این مسئله فرقه وعید بر اند
معتزله که میگویند اهل کبایر مخلد در نار اند و دلیل ایشان آنکه در مقام وعید
ذکر خلود در نار فرموده و من یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها و همچنین
و من یعص الله و رسوله فان له نار جهنم خالدا فیها و چون کذب بر حق تعالی جایز نیست
باید که آنچه فرموده است واقع شود و جواب از حرف ایشان از چند وجه میتوان گفت
یکی آنکه جواب آنکه میشود دیگر آنکه خلف در وعید قبیح است اما در وعید عفو کردن
قبیح نیست و اگر بگوئید که بعضی از محققین گفته در این آیه شریفه فرموده که سزای او اینست که مخلد
در جهنم باشد و نفرموده که این سزا را بعمل خواهیم آورد و این با عفو منافات ندارد
هر گاه عفو شود و حق است که سزای او این بود اما عفو فرمود قبول نمودن بر واجبات حق تعالی
و از جمله دلایل این از عقل و نقل است عقل آنکه هر گاه بنده خود را کاری بکند بهمان
که در بعضی از آن پشیمان شود و بعضی پشیمان آید و استغفار بجهت گناه بکند و بعضی گناه اعظم و فلان
که خواست که از تقصیر آن غلام بگذرند و اگر نگذریم و غلام را عقاب کنیم عقلا مذمت میکنند

هرگاه در حق ما عقل این حکم بکند در حق مولا محمد و کریم مطلق البته حکم میکند که کتاب
توبه عفوی واقع میشود فی الجمله نقل قول تعالی انما التوبة علی الله للذین یعملون السوء
بجهالة ثم یتوبون من قریب یعنی قبول و عفو کردن بر خدا لازم است از برای کسانی که کار بد
بکنند از روی جهل و نادانی و بعد از آن توبه بکنند بزودی یعنی تا غیر توبه تاخیر نمایند
و در آیه کریمه چون بلفظ علی اعتماد فرموده دلالت بر لزوم قبول توبه از جهت بزرگی شفاعت
خواست و از برای اهل کبایر فی الجمله اند اگر شفاعت هم کتاب ثابت بود و حضرت پیغمبر
و همه انبیا و ائمه علیهم السلام شفاعت گناهکاران میکنند و حق تعالی شفاعت ایشان را قبول میکند
و مؤمنین شفاعت میکنند و بعد بجهت قبول می افتند و دلیل بر این عقلی و نقلی است
عقلی بدستور که ذکر شد که حق خود که ملاحظه میکنیم حکم میکنیم که است و ما حصول
تقصیر از خود و احسان محض است و قبول التماس چنین جود محض است پس حق
مقدس چون کوتاهی کند در حق تعالی چون در حق ایشان نمایند دلیل نقلی آیات
و احادیث بسیار است اخبار و آیات و احادیث از احوال موت و احوال برزخ
که از وقت موت تا وقت حشر است و احوال حشر و احوال بعد از حشر از احوال اهل جنت
و اهل نار مذکور است همه حق است بدلیل آنکه اینها امور ممکن اند و عقل حکم
آن نمیکند مخبر صادق بآن خبر داده و از الجمله ضروریات دین است مثل سؤال
و نکیر و عذاب قبر و نشر نامه اعمال و میزان و صراط و نعیم ابدی و بهشت که مشتمل
اند و جنت و عذاب جهنم و شدت عذاب کفار و منافقین و انکار این امور

کفر است

کفر است و راه تاویل باین امور دادن از جاده دین قویم بیرون رفتن است
حق تعالی همه مؤمنین را توفیق سلوک راه حق و قوت طاعت در دنیا و اسباب نجات
آخرت و علو درجه رضوان روزی کند بمنه و جوده و کرمه

قد فرغت من کتابة هذا الکتاب الکلی فی تاریخ یوم الثالث من شهر الجمادی الثانی
من شهور الاول من السنة الالف الثانی من هجرة النبی المصطفی الف الف تحیة الملک المتعال صلی الله علیه و علی آله

بسم الله الرحمن الرحیم

وبه الحمد رب العالمین والصلوة والسلام علی محمد وآله الطاهرین چنین گوید العبد الملتجی
عبد الرزاق اللاهیجی تجاوز الله عنه که یکی از اماثل تلامذه عظام و اعاظم احبای کرام زاد الله
توفیقاً وجعل الجنة مثواه که بعضی از اختصاص مخدومش قدیمی و شیوه اخلاص در
محبتش معهودی بود نظر بر تحریر کوهر ابدان تدریس که در فن منطق بیاد داشت افتاده از حوصله و فهم
بشر بالاتر که بحسب ایشان نوشته شده زیاده دید و دست دید که چه آن تحریر کلی باب تصدیقات
که آن نوشته لطف اخلاق و کرد و غیاث نکوت نسبت بدیه مصیبت بسر سواد ان عجالة عند
الناس نموده که در مقاید بنیه رساله دیگر که بسیط شد و قریب بنجش این عرض بود مختصر
باشد در مسائل فرد دیگر اعتقاد دیگر که در حصول ایمان کمتر از آن مجری نبود و در هر مسئله دلیل
که اقوی بود و بهیات شکل اول و باقیاس استثنائی که هر دو بدیهی الانتاج واقع باشد نوشته
اطاعت امر مطاع و نوشتن این تحریر که موسوم است بر ایمان شروع افتاد و بعد از تمهید
موافقت اصول خمسه بر یکجا بدیهیت شد مقدمه در ذکر بعضی از اصطلاحات مختصه و بیان هشت
شکل اول و قیاس استثنائی بدانکه چون طلب بر دو گونه است علمی که اعتقادات مخصوصه است
و عملی که غایات معلومات مخصوصه و مادام این رساله است مکرر بیان اعتقادات مخصوصه است نقد نظر

کشاف است

کشاف است بدلیل اینرا ابدات اول از شناسا بودن معنی تصدیق و تنظیر بدلیل دیم که تصور
حاصل از تصور ذهن اگر صورت حکم نمی باشد بر شیء دیگر تصدیق نباشد و الا تصور و در هر تصدیق
ابدات از محکوم علیه و محکوم به پس تعبیر از آن بلفظ مرکب توان کرد و آن را قضیه گویند و
تصور تنها تعبیر بلفظ مفرد کنند و تصدیق بلفظ مرکب نیز کنند لیکن در حکم مفرد باشد و تصور یا کلی
یا جزئی کلی معنی واحد باشد که بر موجودات کثیره صادق تواند آمد چون معنی انسان و جزئی معنی واحد باشد
که غیر بر آن صادق نتواند آمد چون معنی زید و آن موجودات کثیره را افراد آن کلی خوانند پس
فرد معنی کلی باشد که با ان ضم شود معنی دیگر که مجموع بر زیاده از یک موجود صادق نباید و بر موجودات
کثیره مکثر از موجودات اول صادق آید مثال اول زید نظیر انسان و مثال دوم انسان نظیر حیوان پس فرد
کلی کلی باشد و تشخص جزئی و آن معنی را که چون بکلی ضم شود و بر امر جزئی گردد آن را تشخص خوانند چون
خصوصیت زید که بر معنی انسان ضم شده و او را زید گردانیده و آن فرد را باین اعتبار تشخص گویند
پس جزئی تشخص یکی باشد و معنی کلی تا تشخص بعضی از نشو موجود نشود هر معنی که تشخص شود
تا موجود گردد و آن معنی را بدون تشخص که با ضم شده حقیقت آن تشخص خوانند و همین معنی
که آن را کلی طبیعی خوانند پس کلی اگر تمام حقیقت افراد خود باشد آن را نوع حقیقی و مورد انسان و اگر بعضی از
حقیقت افراد خود باشد و مخصوص بحقیقت واحده باشد آن را فصل قریب خوانند چون ناطق نظیر
انسان و اگر با نوع مخالف مخالف باشد و تمام حقیقت مشترکه را تعلق بالمخالف باشد آن را جنس خوانند چون حیوان
نظیر انسان و فرس و غیر ذلک و اگر بعضی از حقیقت مشترکه را تعلق بالمخالف باشد آن را فصل بعید
خوانند چون حساس که بعضی از معنی حیوانیت نظیر انسان و مخالف حیوان و جنس نیز قریب بعید حیوان

بعضی نامی نظر ایشان اعتنی شود در طرف بالا جنسی که بالاتر از آن جنس دیگر نباشد و آن را جنس عالی و جنس
الاجناس خوانند چون جوهر نظر بآن در طرف پایین جنسی که پایین تر از او جنسی دیگر نباشد و آن را جنس
سافل گویند و بالا و پایین در معنی بکثرت و قلت افراد تحقق شود و هر جنسی که در پایین جنس عالی و جنس
سافل بود جنس متوسط خوانند بجمع اجناس مترتبه جنس عالی و انواع اخیر آن را نوع گویند و نوع اضافی
تمام حقیقت مشترکه باشد و بحسب تمام حقیقت مشترکه خواه مشترکات افراد متفقه الحقیقه باشد خواه مختلفه
متفاوتة الحقیقه هر نوع جنسی نوع اضافی باشد و هر نوعی اضافی نوع حقیقی باشد و انواع اضافیه بر چند
ترتیب نمی یابند اطرف بالا بنوعی که بالاتر از آن نوعی نباشد و آن را نوع عالی خوانند و آن نوعی
که تحت جنس عالی باشد و اسفل و اطرف پایین بنوعی که پایین تر از آن نوعی نبود و آن نوع حقیقی و آن را
نوع سافل و نوع الانواع گویند و اگر کلی نه تمام حقیقت افراد بود و نه بعضی از حقیقت افراد بلکه جزوی
از حقیقت افراد آن را عرضی گویند و در مقابل آن هر کلی را که تمام حقیقت یا بعض حقیقت بود ذاتی خوانند
و عرضی اگر مخصوص حقیقت واحده باشد خاصه بود و الا عرض عام چون تأمل در تمامی نظر ایشان را در اشیا
و تفصیل اگر هر یک از نظر فیثاغورث مفرد باشد در حکم مفرد باشد حملیه و جزو اول موضوع و دوم محمول خوانند
زیرا که الاشیاء محمول الله تعالی و اگر هر یک از نظر فیثاغورث مرکب باشد آن را شرطیه خوانند و شرطیه یا متصله
اگر حکم باتصال بین الجزئین باشد چون کانت الشمس طالعة فالنهار موجود یا منفصله اگر حکم بانفصال
بود چون العدد اما ان یکون زوجا و اما ان یکون فردا و هر کدام موجبه اگر حکم باتصال یا انفصال
و سالبه اگر حکم بسلب اتصال یا انفصال بود چون مثلها آمد گویند و سالبه اگر حکم بسلب اتصال بود چون لیس البتة کلما کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و لیس اما ان یکون العدد زوجا و منفصله

جزء اول را مقدم و ثانی را تالی گویند و در منفصله مقدم نباشد بلکه هر کدام تواند شد موضوع تفصیل
حملیه اگر جزئی باشد تفصیل شخصیه و اگر کلی باشد پس اگر حکم بافراد باشد محصوره بود و با کلیه اگر بر جمیع
افراد بود و با جزئیه اگر بر بعضی افراد بود و با مهمله اگر اشعاری بکل و بعض بود و اگر حکم بر افراد بود
بلکه بر طبیعت بود طبیعیه باشد چون انسان نوع و در شرطیه نقاد بر جای افراد بود پس اگر حکم بر
تعیین باشد شخصیه بود چون زید متنفس الیوم اگر مثلا و اگر بر جمیع تقادیر بود کلیه چون کلما کانت
و اگر بر بعضی غیر معین جزئیه چون قد یکون اذا جئتنی اکرمتک و اگر بر بعضی غیر معین جزئیه چون قد یکون اذا
جئتنی اکرمتک و اگر مطلق باشد مهمله چون اذا جئتنی اکرمتک و تناقض اتفاق در شخصیه باشد یا هم در جمیع امور
و در کیفیت کم و در تناقض تخصیص اختلاف در کیف لیس بود و در مهمله تناقض بود و عکس قضیه تبدیل
طرفین قضیه باشد با بقای کیفیت صدق و عکس از تصدیق و تصدیق ضروری باشد اگر حصول آن موقوف
بود بنظر و بدیهی نیز گویند چون تصور حرکت و تصدیق النار حارة و نظری باشد اگر موقوف بر نظر بود و نیز
نیز گویند چون تصدیق و تصور روح و مجرد و نظر ترتیب صورة حاصله است در عقل صورت مرتسمه
مثال نظر و تحصیل تصور ترتیب صورت حیوان و صورت ناطق تا حاصل شود صورت انسان و مثال نظر
و تحصیل تصدیق ترتیب العالم متغیر کل متغیر حادث تا تحصیل شود العالم حادث برای کسی که مرتبه ذهنی
این حاصل باشد و ادراک صورت مرتبه را در تحصیل تصور معرف و در تحصیل تصدیق حجت و دلیل گویند و چون
تعبیر کرده شود ادراک اول شارح و دوم دلیل را گویند و مقصود از تعریف حاصل کردن تصور نام
پس معرف باید که اعرف بود بر معرف و معرف مساوی و در صدق و موجب مساوات یا اخص قریب باشد
یا خاص اگر فصل قریب باشد معرف را حد گویند و اگر جنس قریب باشد رسم نام دهند و آن یا ناقص و عرض عام و خاص

باشد لزوم جمع در افاده که دخل دارد و مرد افاده تمیز مخلوق از اجناس جمله و چون قیاس
قولیست الیه تصدیق بقیاس مرتبه که نبود نبود تصدیق بقیاس مدلول قضیه که
مرکب باشد از قضایا و چون تصدیق نبود الیه مرتبه نبود قضیه دیگر نبود لازم از آن قضایا لیکن
مدلول لازم بود از مدلول آن قضایا و اصلا خارج بود از آن قضایا چه نبود الیه خارج نبود
باشد الخ پس هر یک از آن قضایا را مقدمه آن قیاس و آن قضیه را نتیجه آن قیاس و علم بنتیجه
و قیاس اقترانی بود و استثنائی آنست که نتیجه یا نقیض نتیجه عقب الفعل موجود نبود و استثنائی
آن بود که نتیجه یا نقیض نتیجه بالفعل در موجود بود مقدمه مستلزم بود و لکن مقدمه اولی لازم
بلکه جزء مقدمه بود و هر مقدمه که جزء او قضیه بود شرطیه باشد پس لابد باشد که یکی از مقدمات آن
شرطیه بود و مقدمه دیگر حملیه بود مشتمل بر استثنا چه جزء مقدم این شرطیه یا نقیض تالی و بیان انقسام
قیاس اقترانی و استثنائی آنست که هر گاه قضیه مقدمه نظری باشد محتاج شود بسوی امری که مستلزم
عمل علم که تا ش اکبر است برای موضوع علم که تا ش اصغر باشد و آن متوسط بود که مفرد باشد
عمل با موضوع تواند امر اکبر یا اصغر را بر تقدیر وسط مقارن هر یک تواند شد چون مقارن شود
قضایا مقدمه بهم رسد که هیچ کدام نتیجه یا نقیض نتیجه تواند بود بسبب اشتمال امر مغایر و بیان آن
آنما بهم رسد اقترانی گویند و گاه باشد که وسط قضیه باشد و عمل امر اصغر و اکبر تواند شد و چون مستلزم علم است
باید ملازم علم باشد یا لازم نقیض علم تا از وضع او بر تقدیر اول و رفع او بر تقدیر ثانی ثبوت علم لازم
آید و چون ملازمت میان دو قضیه محقق باشد مقدم شرطیه متحقق شود که از وضع مقدم او یا رفع تالی
او اتباع علم ممکن گردد پس از آن قضیه شرطیه یا وضع مقدم یا رفع تالی که کلمه استثنا افاده آن کند

قیاس مرتب

قیاس و حاصل شود منتج مطلوب و از قیاس استثنائی گویند مثال قیاس استثنائی که از
وضع مقدم منتج باشد لو کانت الشمس طالعة فالنهار موجود لکن الشمس طالعة ینتج
فالنهار موجود مثال استثنائی که از رفع تالی منتج باشد همین شرطیه با ضم لکن النهار
موجود ینتج فالشمس لیست بطالعة و قیاس استثنائی بهمین دو هیئت بیشتر
نشود چون نتیجه از وضع مقدم یا از رفع تالی لازم آید لابد باید بدیهی الانتاج باشد چه
استلزام وجود ملزوم مر وجود لازم را یا استلزام رفع لازم رفع ملزوم را بدیهی است لا محالة
همچنین است اگر شرطیه منفصله باشد و آن گاهی بدیهی باشد که میان قضیه مطلوبه
و قضیه وسط انفصال باشد و انفصال بین حکم استلزام دارد و تنافی بیت که
در رو چون یکی اگر اجتماع وضع مستلزم وضع و رفع مستلزم رفع بود و اجتماع رفع مستلزم
رفع است و رفع مستلزم وضع و دیگر انکه چون در ملازمت ملزوم برای ملزومیت
و لازم برای لازمیت متعین است لهذا از وضع هر کدام و از رفع هر کدام رفع آن دیگر لازم
نیاید بلکه از وضع ملزوم وضع لازم و از رفع لازم رفع ملزوم لازم آید و چون نسبت
انفصال بین قضیتین یکی است لهذا از وضع هر کدام رفع آن دیگر و از رفع هر کدام وضع
آن دیگر لازم آید مثال استثنائی منفصل هذا العدد اما ان یکون زوجا و اما ان یکون
فردا لکن زوج ینتج فلیس بفرد لکن زوج ینتج فلیس بزوج و اما قیاس اقترانی چهار هیئت
واقع شود که اشکال اربعه از آن منعقد گردد و چهار شکل عبارت از هیئت اقترانی که
باشد یا اصغر و یا اکبر بوضع یا مجمل و قضیه بهم رسیده از اقترانی یا اصغر و اصغر یا اکبر و

کبری خوانند پس اگر محمول باشد در صغری موضوع در کبری شکل اول کل عالم متغیر
وکل متغیر حادث نتیجه فکل عالم حادث مثال شکل دویم کل عالم متغیر ولا شیء من
القدیم بمتغیر نتیجه فلا شیء من العالم بقدیم مثال شکل ثالث کل انسان حیوان وکل انسان
ناطق نتیجه فبعض الحیوان ناطق مثال شکل رابع کل انسان حیوان وکل ناطق انسان نتیجه
فبعض الحیوان ناطق وهر شکل از این اشکال اربعه را شرائط معتبر است در انتاج و انتاج
شکل اول بدیهی است و غیر آن نظری اما بداهت اول بنا بر آنکه در مثال مذکور مثلا هر
عالم را افراد متغیر حادث باشد و عالم با سر فردی از افراد مفهوم متغیر باشد پس البته
عالم نیز حادث باشد و اما نظریت ما بقی ظاهر است از نظر در امثله مذکوره و ما چون
در این رساله شرط کردیم که از اشکال اربعه استعمال نمیشود شکل اول نکنیم لهذا از بیان شرائط
انها که طول عظیم دارد اعراض نموده گوییم شرط شکل اول در انتاج دو امر است یکی ایجاب
صغری و دویم کلیت کبری اما وجه اشتراط امر اول آنست که در مثال مذکور مثلا اگر
صغری موجبه نباشد بلکه سالبه باشد حکم سلب و نفی از اکبر است باصغر نشده
چه هر گاه عالم متغیر نباشد و هر متغیر حادث باشد لازم نیاید سرایت حدوث
بعالمی که بالفرض از افراد متغیر نیست و اما وجه اشتراط امر دویم آنست که در مثال مذکور
اگر هر متغیری حادث نباشد بتقدیری که هر عالم متغیر باشد لازم نیاید حدوث عالم
چه تواند بود که عالم از جمله افراد متغیر فردی نباشد که حادث است بلکه فردی از
که حادث نیست باب اول در توحید و مراد از توحید اثبات ذات واجب الوجود

متصف

متصف بصفات کمال است و از شریک در صفات نقص و زوال است و این معانی در چند فصل
مبین میشود فصل اول در بیان معنی وجود و عدم و ماهیت و تقسیم معلوم بواجب
و ممکن و ممتنع بدانکه معنی وجود یافت شدن است و یافت شدن چیزی که در اندیشه باشد
وجود ذهنی گویند و اگر در خارج اندیشه باشد وجود خارجی و این چیز یافت شدن را ماهیت
و شیء خوانند و مراد از ماهیت در مقابل وجود بغیر از این نیست و چون معنی وجود دانستی
معنی عدم مقابل آن باشد یعنی یافت نشدن شیء و باید دانست که این معنی وجود که یافت
شدن است در خارج اندیشه یافت نتواند شد چه اگر چیز در خارج یافت شده شیء است یافت
شدن شیء بلکه یافت شدن معنی است که جز در اندیشه یافت نشود و هر گاه دانستی که مراد
از لفظ وجود یافت شدن است ظاهر شد که معنی وجود بدیهی التصور است و مقدم بر تصور
اینکه هیچ چیز در ذهن در نتواند آمد که معنی یافت شدن باری باشد چه همین در آمدن
در ذهن یافت شدن در ذهن است پس اگر یافت شدن نظری میبود چه چیز تعریف آن میشد
و حال آنکه واجب است در آمدن معرف در ذهن پیش از معرف اگر گویند از بودن یافت شدن
در ذهن لازم نیست معلوم بودن او گوییم علم نیست مگر یافت شدن در ذهن پس چون
معلوم نباشد اگر گویند گوییم اثر علم بعلم نیست گوییم علم بعلم از التفات نفس بعلم میسر میشود
التفات نفس و معلوم شدن علم بعلم نیز در حال آنکه نظری آنست که ممکن نباشد معلوم شدن
او بی نظر و چون اینجا دانستی بدانکه وجود در همه اشیا بهمین معنیست و این معنی
اشیا یکیست چه یافت شدن انسان مثلا در معنی یافت شدن بهمین یافت شدن پس

اگرچه انسان بعقل ذهن باشد و این نهایت ظاهر است پس وجود مشترک معنوی باشد
نه مشترک لفظی و وجود همه اشیا یکی باشد و مختلف نشود مگر باضافت اشیا و چون معنی
وجود خارجی و ذهنی را دانستی بدانکه چون مفهوم ذهنی را قیاس کنی بخارج اگر وجود
در خارج مراد را ضروری و عدم ممتنع باشد نظر بذات وی کرده با قطع نظر از همه امور
خارجه از ذات آن مفهوم را واجب الوجود گویند و اگر عدم ضروری باشد و وجود
ممتنع نظر بذات وی کرده با قطع نظر از غیر آن مفهوم را ممتنع الوجود گویند و اگر هیچیک
از وجود و عدم ضروری نباشد و ممتنع نیز نباشد آن مفهوم را ممکن الوجود گویند و از اینجا
گفتیم ظاهر شد انحصار موجود خارجی در واجب و ممکن و انحصار موجود مطلق از وجود
خارجی چه ممتنع الوجود چون مفهومیست پس موجود ذهنی است و حال آنکه موجود
خارجی نیست و نیز ظاهر شد تساوی مفهوم ذهنی شیء با موجود مطلق **فصل دویم**
در بیان معنی موجود بودن واجب بذات خود و موجود بودن ممکن بعلت غیر ذات
خود و بیان معنی اینکه گفته اند وجود در واجب عین ذات است و در ممکن زاید بر ذات
دانستی که وجود بمعنی یافت شدن است که مراد مساوات بودن و این مفهوم امریست عقلی
که در خارج محقق نتواند شد بلکه محقق او در ذهن باشد و نیز موجود بودن اشیا
یعنی صادق شدن لفظ موجود بر اشیا باعتبار اتصاف اشیا باشد باین مفهوم ذهنی که
معنی لفظ وجود است که مبدا اشتقاق لفظ موجودات و اتصاف اشیا باین مفهوم
گاه باشد که بذات خود باشد نه بعلت و سببی باین معنی که چون عقل نظر بذات آن شیء کند

بمقتضای

بمقتضای دلیل و برهان حکم کند که این شیء میباید که بذات خود در خارج اندیشه باشد
و متصف بودن که معنی لفظ وجود است بود و اینکه این بودن او از غیری حاصل
شده باشد و این شیء لامحاله واجب الوجود باشد پس واجب الوجود بذات خود موجود
باشد و گاه باشد که اتصاف اشیا بمفهوم وجود بذات نباشد بلکه بسبب غیر باشد باین معنی
که چون عقل ملاحظه ذات آن شیء کند با قطع از غیر حکم نتواند کرد بودن بسبب آنکه ذات
کفایت او بودن و نبودن هر دو مساویست و هیچکدام بمجرد وجود حاصل نتواند
شد بسبب امتناع ترجیح بلا مرجح و ذات آن شیء نیز احدهما را رجحان نتواند داد بسبب
امتناع ترجیح بلا مرجح بلکه اگر بودن آن شیء را حاصل باشد باید بسبب غیری باشد که عطا
بودن آن شیء کند پس عقل مادام که غیر را با وضم نکند و با او اعتبار نماید حکم نتواند
کرد بودن او و این حال ممکن الوجود باشد پس ممکن الوجود لامحاله موجود بغیر باشد
نه بذات پس انتزاع عقل وجود را از شیء و حکم کردن بموجودیت او محتاج بود بمنشا
و آن منشا یا ذات شیء باشد اگر شیء واجب الوجود باشد یا ضم علتی باشد اگر ممکن الوجود
باشد پس عقل در ممکن الوجود مادام که اعتبار علتی نکند یا معین چنانکه در حکم بوجود
شیء از راه برهان انی یا غیر معین چنانکه در حکم بوجود شیء از راه برهان انی انتزاع
وجود از او و حکم بوجود او نتواند کرد پس معنی عین بودن وجود در واجب آنست
که ذات واجب بذات خود نه باعتبار امری که زاید باشد بر ذات منشا انتزاع وجود باشد
و معنی زاید بودن وجود در ممکن آنست که ذات ممکن بذات خود منشا انتزاع وجود نباشد

بلکه باعتبار امری باشد که غیر ذات است و زاید بر ذات او و لا مفهوم وجود که امری است مشترک
در جمیع اشیا لا محاله زاید باشد بر ذات اشیا خواه واجب باشد و خواه ممکن و گاه باشد
که منشأ انتزاع وجود را نیز وجود گویند و معنی اول را وجود عام گویند و معنی دویم را
وجود خاص و بنابراین نتواند بود که مراد از وجودی که عینیت ذات واجب و زایدیت در ممکن
وجود خاص باشد بدون ارتکاب مجاز و تقریر دلیل بر اینکه وجود بمعنی منشأ انتزاع
وجود عینیت ذات واجب الوجود بطریق شکل اول آنست که گوئیم واجب الوجود مستغنیست
در انتزاع وجود از خارج ذات خود و هر چه مستغنی است در انتزاع وجود از خارج
ذات خود منشأ انتزاع وجود نیز عین ذات اوست پس واجب الوجود منشأ انتزاع وجود نیز
عین او باشد و تقریر دلیل بر اینکه وجود بمعنی انتزاع وجود زائد است بر ذات ممکن بطریق
شکل اول آنست که گوئیم ممکن محتاج است در انتزاع وجود از خارج ذات خود و هر چه
محتاج است در انتزاع وجود بامری زاید بر ذات خود منشأ انتزاع وجود نیز زاید است بر ذات
او پس ممکن منشأ انتزاع وجود نیز زاید است بر ذات او **فصل سیم** در بیان اینکه واجب الوجود را
ماهیتی جز انیت نتواند بود بیان آنست که ذات شیء خارجی که آنرا حقیقت خارجیه خوانند
در ذهن در نتواند آمد و لا فرق بود میان ذهن و خارج و میان وجود ذهنی و وجود خارجی
بلکه صورتی که مطابق باشد ذات خارجی را در تمام ماهیت در ذهن حاصل شود چنانکه
مذهب محققین است در مسئله وجود ذهنی و آن صورت مطابقه اگر مطابق ذات بذاتها
باشد بدون اعتبار امری خارج از ذات آنرا ماهیت گویند و آن شیء خارجی که گویند چون صورت

حیوان ناطق هر ذات انسان را و اگر مطابق ذات بذاتها نباشد بلکه باعتبار امری
خارج از ذات باشد آنرا وجه آن شیء خارجی گویند چون صورت مفهوم متعالی
و کاتب هر ذات انسان را و بیشتر دانستی که وجود منتزع از ذات واجب شود بذاتها
بی اعتبار امری دیگر پس آنچه از واجب در ذهن در آید و مطابق ذات بذاتها باشد مفهوم
موجود باشد نه هو موجود بدون اعتبار امری دیگر در مفهوم و ممکن است شیء با امری
دیگر که بنزله شیء باشد چنانکه ماهیت وجود در واجب مقتضی آنست اعنی ماهیت
وجود مقتضی آنست که واجب موجود باشد و پس نیز شیء موجود را لاشیء زائد بود
بر وجود و این منافی عینیت بود بخلاف ممکن چه هر ممکن که وجود بر او محمول شود البته
چیزی باشد که وجود از خارج با و ضم شده باشد پس او شیء موجود باشد نه موجود
تنها و واجب الوجود موجود تنهاست و این مفهوم موجود تنها از ذات بذاتها در ذهن
حاصل شود بدون اعتبار امری دیگر پس کنه واجب باشد پس اینکه گفته اند واجب را
ماهیتی نیست یعنی ماهیتش بغیر از وجود نیست و اینکه گفته اند کنه واجب معقول
نتواند شد یعنی حقیقت وی معقول نتواند شد و حقیقت اعم باشد از ماهیت
چه هر گاه ماهیت موجود باشد در خارج حقیقت باشد پس مراد اینست که کنه واجب
چیزی که موجودات در خارج در ذهن حاصل نتواند شد پس بطریق قیاس استثنائی
گوئیم هر گاه موجود بما هو موجود حاصل شود در ذهن از ذات واجب بذاتها باید که
ماهیت او باشد چه ماهیت هر چیزی آنست که از ذات او بذاتها در ذهن حاصل شود لکن

معدوم حقست نتیجه دهد که پس تالی حق باشد و هو المطلوب **فصل چهارم** در ذکر
بعضی از خواص واجب الوجود یکی از خواص واجب امتناع ترکیب است مطلقا خواه
ترکیب واجب از غیر و خواه ترکیب غیر از واجب اما ترکیب واجب از غیر بواسطه آنکه
ترکیب منافی وجوب وجود است چه ترکیب مستلزم احتیاج بغیر است در وجود
و لا اقل باجزای مرکب و احتیاج در وجود منافی وجوب وجود است و اما ترکیب
غیر از واجب بسبب آنکه ترکیب حقیقی مستلزم احتیاج هر یک از اجزاست بدیگر
بر وجهی که دور نشود چه اگر اجزاء عدم بهم محتاج نباشند بالضروره مرکب حقیقی هم
نرسد اما اگر همچیک از اجزاء محتاج بدیگر نباشد کما هو الموضوع بحایه الاستدلال
و اما اگر یکی محتاج باشد و دیگری نباشد مثل جسم اسود که سواد محتاج است بجسم
لکن جسم محتاج نیست بسواد این پس ظاهر است چه امثال اینها صفت و موصوف
باشند نه مرکب حقیقی و مرکب حقیقی مانند سریر باشد چه ماده سریر که قطع خشب است
بجهت اینکه ماده سریر باشد محتاج است بهیئت سریر و هیئت سریر بنا بر اینکه
عرض است محتاج است بقطع خشب پس اگر چیزی مرکب باشد از واجب الوجود
ترکیب حقیقی لازم آید احتیاج واجب بغیر و آن منافی وجوب وجود است و یکی دیگر
از خواص واجب آنست که دلو بالقوه نتواند بود چه هر ما بالقوه دور چیزی است
از شیء که در شان آن شیء باشد وجود آن چیز بدان و پس قوت مستلزم عدم باشد
و واجب الوجود عین وجود است و هر چه عین وجود باشد بالضروره عدم که

منافی اوست در او نتواند بود و از اینجا لازم آید که واجب الوجود محل حوادث نتواند
چه حادث لا محاله مسبوق باشد بعدم و نیز لازم آید که ناقص نتواند بود چه نقص
بالضروره مستلزم عدم است **فصل پنجم** در ذکر بعضی از احوال علل و بیان امتناع
دور و تسلسل و بطلان ترجیح بلا مرجح و ذکر اقسام تقدم و تاخر بدانکه هر چه محتاج
باشد بشیء دیگر در وجود یا در ماهیت محتاج الیه را علت گویند و محتاج را معلول و علت
وجود اگر مفید وجود باشد فاعل گویند و اگر باعث فاعل باشد بر ایجاد علت غائی و
فاعل اگر بمقارنت شعور و اراده باشد مختار گویند و الا مضطر و غایت نتواند بود مگر
نظر بفاعل مختار و گاه باشد که افاده وجود موقوف باشد بوجود امری یا عدم امری
یا بوجود او و عدم امری هر دو اول را شرط و دویم را رفع مانع و سیم را معد گویند و علت
ماهیت را ماده گویند اگر بهیئت آن بالقوه باشد چون قطع خشب بیش از ترکیب نظر
بسریر و اگر بالفعل باشد صورت خوانند چون هیئت نسبت بسریر و اگر شیء محتاج
باشد بعلتی و آن علت نیز محتاج باشد بعلتی و همچنین الی غیر النهایه آنرا تسلسل خوانند
پس تسلسل مرتب بودن امور غیر متناهیه باشد و اگر شیء محتاج باشد بعلتی و آن
علت محتاج باشد بمعلول آن واسطه آنرا دور مصرح گویند و اگر بواسطه باشد دور
مضمر خوانند پس دور توقف شیء باشد بر چیزی که موقوف باشد بر همین شیء و دور
و تسلسل هر دو ممتنع باشد اما دور ظاهر البطلان است بسبب آنکه مستلزم تقدم
شیء است بر نفس خود یا بیک مرتبه اگر دور مصرح باشد و یا بواسطه مراتب اگر مضمر باشد

وتقدم شیء بر نفس خود بدیهی البطلان است واما تسلسل بسبب آنکه مستلزم است
وجود سلسله را که اجزای آن سلسله غیر متناهی باشند و هر کدام از اجزای سلسله هم علت
باشند و هم معلول بخلاف معلول اخیر که معلول است و علت نیست پس آن سلسله را بعضی
اعتبار توان کرد یک سلسله که همه اجزای او علل باشند و دیگر سلسله که همه اجزای وی
معلولات باشند و سلسله دویم ناپیدا باشد بر سلسله اول بیک جزء که آن معلول اخیر
باشد پس بیاید دانست که تطبیق کنیم سلسله اولی را بر سلسله دویم باین طریق که جزء
اخیر سلسله اولی را با جزء اخیر سلسله دویم فرض کنیم پس واقع بجزء همین فرض
هر جزئی از سلسله اولی دو برابر جزئی از سلسله دویم بنابر ترتیبی که واقع است
در میان اجزای هر سلسله پس لازم باشد که سلسله اولی متناهی شود والا لازم
آید که دو برابر هر جزئی از سلسله دویم جزئی از سلسله اولی باشد و حال آنکه سلسله
اولی کمتر بود بجزء واحد پس تساوی و ناقص و زاید لازم آید و این بدیهی البطلان است
پس واجب باشد متناهی شدن سلسله اولی و چون سلسله اولی متناهی شود لازم آید
تناهی سلسله دویم چه زیادتی دویم بر اولی نبود مگر بجزء واحد و اتیه بتناهی بقید
تناهی که جزء واحد است بالضرورة متناهی باشد پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر
تسلسل جایز باشد جواز تساوی و زیادی و نقص لازم آید لیکن تساوی زاید و ناقص
ممتنع است نتیجه وهو که پس تسلسل ممتنع است وهو المطلوب بدانکه از اقسام ثلثه مفهوم
معلول نتواند بود مگر ممکن نه واجب و نه ممتنع چه وجود و عدم در واجب و ممتنع

هر دو مستند بذات پس مستند بغیر ذات نتواند بود چه اگر ذات کافی نبود هیچکدام
ذاتی نباشد و اگر کافی بود پس استناد بغیر تحصیل حاصل باشد پس وجود و عدم
ذاتیین بغیر نتواند بود اما ممکن چون ذاتش مقتضی وجود و عدم هیچکدام نیست پس
لابد است در حصول وجود و عدم برای وی از علتی و الا ذات و الا ترجیح بلا مرجح
لازم آید و بطلان ترجیح بلا مرجح بدیهی است و هیچکس را نیز در او اختلافی نیست و لابد است
از خصوصیتی بود که او را با معلول خود امتیاز سایر ممکنات و الا ایجاد آن ممکن خاص
بدون ممکنات دیگر با تساوی نسبت او بجمیع ممکنات ترجیح بلا مرجح خواهد بود
و بطلان ترجیح بلا مرجح نیز ظاهر بدیهی است چه ترجیح بلا مرجح در غیر فاعل مختار
بطلانش بدیهی است و کسی را خلافی نیز نیست و در فاعل مختار بتوهم اینکه اراده
کافی باشد و محتاج بمرجحی دیگر نباشد بسیاری از مردم خلاف کرده اند بتخصیص
اشعری و اتباعش لیک آن نیز ظاهر البطلان است چه تعلق اراده با صلاح الناس
بودن از دیگر ترجیح بلا مرجح است که بدیهی البطلان و متفق علیه است پس
بطلان ترجیح بلا مرجح بنا بر استلزام اوست مر ترجیح بلا مرجح و چون بطلان
ترجیح بلا مرجح ثابت شد پس هرگاه ممکن را علتی باشد که موقوف نباشد بامری دیگر
یا بنا بر آنکه ذات فاعل کافی باشد و آن علت مستقل گردد لامحاله واجب شود وجود معلول
و جایز نباشد تخلف معلول و الا ترجیح بلا مرجح لازم آید چه ایجاد نکردن معلول در این
وقت و ایجاد کردن در وقت دیگر برین تقدیر ترجیح احد المتساویین خواهد بود

مرجح و مناسب ایشان است ذکر شبهه که بعضی از طلبه ناگاه باشد که دامن گیر خاطر
شود و دفع نمودن آن و آن چنانست که گویند ترجیح بلا مرجح یا بعنی بلا داعی مطلقا محال است
لیکن ترجیح مساوی با مرجوح یعنی ترجیح بسبب داعی که مرجوح باشد از داعی دیگر مساوی
باشد آن جایز است چه در صورت اول مرجح اصلا نیست بخلاف صورت دوم که
مرجح هست لیکن مساوی با مرجوح است و فاعل مختار تواند که بارادهٔ خود اختیار
مرجح مرجوح کند و در تعلق ارادهٔ باحد الشیئین بسبب مرجح مرجوح ترجیح بلا مرجح
نباشد و گاه باشد که این شبهه کند بوقوع و آن چنانست که گویند ترجیح مرجوح
از اکثر مردم واقع شود چه بسیار باشد که شخص فضل و رجحان تقدیم صلوة را مثلا
در اول وقت داند و مع ذلک اختیار آن نکند و مشغول مباحات شود و از این
قبیل باشد جمیع ارتکاب محرمات و ارتکاب از واجبات که از بسیار مردم صادر
شود با وجود علم بقبح آن و وجوب این و آن جمله نیست مگر ترجیح مرجوح و چون
ترجیح مرجوح واقع باشد لامحاله جایز باشد چه وقوع موقوف است بر جواز و
دفع شبهه آنست که گوییم مرجوحیت داعی هر گاه نظر بارادهٔ فاعل باشد تعلق
ارادهٔ باو بالضروره محال باشد و اگر مرجوحیت در نفس الامر باشد نه نظر بارادهٔ فاعل
پس اختیار فاعل مر او را ترجیح مرجوح نباشد و آن محل نزاع خارج باشد چه لامحاله
رجحان و عدم رجحانیست که نظر بفاعل باشد من حیث انه فاعل نه نظر نفس الامر یا بنظر
دیگر و داعی فاعل و دفع تاسیس نیز از آنچه در دفع شبهه گفتیم معلوم است لیکن بجهت تسکین

ترجیح مرجوح

اوهام عامه در دفع شبهه وقوع ترجیح مرجوح گوییم الفعل که مرجوحیت تا خیر صلوة
مثلا در واجبیت تقدیمش نظر بفاعل باشد من حیث انه فاعل بیانش آنست که در
انسان مبادی فعل بسیاری چه انسان مرکب القوی است و هر قوتی در وی
مبدا فعلی مثلا قوهٔ شهوت در انسان مبدا افعال شهویه است و قوهٔ غضب
مبدا افعال غضبیه است و قوهٔ عقل مبدا افعال عقلیه و قوت وهم مبدا افعال
وهمیه الی غیر ذلک پس انسان من حیث هو عاقل فاعل علیحده است و من حیث
هو متوهم فاعل علیحده و علی هذا در رجحان تقدیم صلوة و همچنین مرجوحیت
تا خیرش در نظر انسان من حیث هو عاقل است نه من حیث هو متوهم و طالب
لذت وهمیه بلکه از این جهت که اختیار تا خیر صلوة و اشتغال بمباحات و
مکروهات نموده اختیار راجح نموده نه مرجوح و همچنین مرتکب محرمات و تارک
واجبات چون ارتکاب و ترکش من حیث هو طالب الشهوة و اللذة الوهمیه
اختیار را مرجح کرده اگرچه آن امر در نظر عقل و نفس مرجوح بوده باشد و اشاعره
در ترجیح بلا مرجح متمسک بر بقی جائع و طریقی هارب و جوابش آنست که
معتبر رجحان و مساواتیست که در نظر فاعل من حیث هو فاعل در وقت شروع
بفعل بوده باشد و مساوات دو طریق در نظر اکل و سالک در وقت
شروع باکل و سلوک ممنوعست و فرض مساوات در نفس الامر یا در نظر غیر فاعل
و یا در نظر فاعل در غیر وقت شروع بفعل دلالت نکند بر مساوات در نظر فاعل از

شرایط بفعل بلکه اگر مجموع حاصل نشود فروع ممتنع باشد چنانکه معلومست پس
وچون تخلف معلول از علت تامه باطل شد پس علت تامه بر معلول مقدم بحسب
زمان نتواند بود بلکه تقدمش تقدم بالذات خواهد بود و آنرا تقدم بالعلیه نیز
گویند و معنی تقدم بالعلیه آنست که متاخر موجود نتواند شد مگر آنکه مقدم موجود
بوده باشد و مقدم موجود باشد و هنوز اعنی در مرتبه وجود مقدم متاخر موجود
نشده باشد اگرچه در زمان وجود مقدم متاخر نیز باین موجود باشد و این تقدم
راجع شود بحکم عقل بر تقدم بدون آنکه در خارج انفکاک باشد مثالش تقدم
حرکت مدیر حرکت مفتاح چه هر دو در یک زمان با هم محسوس شوند اما مقدم
کردن باینکه تا بدحرکت نکند حرکت مفتاح بوجود نیاید و هرگاه حرکت مفتاح
بوجود آید حرکت بدیر بوجود آمده باشد مثلا توان گفت که چون بدیر حرکت کرد
مفتاح حرکت کرد و نتوان گفت که چون مفتاح حرکت کرد بدیر حرکت کرد و علت
ناقصه تواند بود که مقدم باشد بحسب زمان بر معلول چون واحد نظر اعنی
و فاعل غیر مستجمع شرایط نظر بمعلول و مادهٔ مطلق قطع حیثیت نظر بمعلول ایرکب
مثل سریر اما علت ناقصه از جهت محتاج الیه بودن تقدمی دیگر باشد بر معلول
غیر تقدم زمانی و آنرا تقدم بالطبع گویند و معنی تقدم بالطبع آنست که متاخر موجود
نتواند شد مگر اینکه مقدم موجود باشد و تواند بود که مقدم موجود باشد و هنوز
اعنی در زمان وجود مقدم متاخر موجود نباشد و در تقدم زمانی این معنی

نتواند بوده

معتبر

معتبر نباشد بلکه تقدم زمانی تقدمی است که متقدم بآن تقدم با متاخر جمع نتواند شد
چون تقدم دی بر امروز و تقدم آدم بر نوح علی نبینا و آله و علیه السلام و در تقدم بالعلیه
و تقدم بالطبع اینمعنی معتبر نباشد چه متقدم و متاخر در آن دو تقدم با هم جمع شوند
و تقدم بر دو وجه دیگر نیز باشد سوای وجوه ثلثه یکی تقدم بالشرف چون تقدم
فاضل بر مفضول و دویم تقدم بالرتبه چون تقدم صدر مجلس بر صف نعال و چون
تقدم عام بر خاص در ذهن و در این هر دو وجه نیز تقدم و متاخر با هم در وجود جمع
شوند پس تقدمی که متقدم با متاخر جمع نتواند شد منحصر در تقدم زمانی باشد پس
مطلق تقدم بر پنج نوع باشد و حکایت تقدم اجزاء زمانی چون تقدم دی بر امروز
تقدم بالذات نام کنند و تقدم زمانی منحصر در زمانیات سازند و وجود اجزاء
هر دو در عدم اجتماع در وجود و مطلق تقدم را بر شش نوع دانند و این خالی از تکلف
نبود بلکه حق آنست که مصداق این هر دو قسم عدم اجتماع در وجود است فافهم
اینمعنی در اجزاء زمان بالذات و بی واسطه باشد و در زمانیات بالعرض
و بواسطه

در معنی حدوث و قدم و بیان حدوث ممکنات بالذات

بدانکه حدوث مسبوق بودن وجود است بعدم مطلق و قدم عدم مسبوقیت
وجود است بعدم مطلق و قدم اعنی موجود غیر مسبوق بعدم مطلقا منحصر است
در واجب تعالی و جمیع ممکنات حادث اند و مسبوق بعدم مطلق و دلیل بر این آنست
که اگر ممکن موجود مسبوق نباشد بعدم مطلقا موجود خواهد بود با قطع نظر از غیر

چه اگر با قطع نظر از غیر موجود نباشد بلکه معدوم موجود علی الاطلاق نخواهد
بود چه مراد از موجود مطلق آنست که بر جمیع تقادیر موجود باشد و بر هیچ تقدیر
معدوم نباشد پس هرگاه با قطع نظر از غیر موجود نباشد معدوم خواهد بود
و چون با قطع نظر از غیر معدوم باشد وجودش از غیر باشد لامحاله وجود
از غیر مسبوق باشد بعدم با قطع نظر از غیر چه اگر با قطع نظر از غیر معدوم
نبود قبول وجود از غیر نتوانستی نمود و الا تحصیل حاصل لازم آمدی
پس اگر ممکن مسبوق نباشد بعدم مطلقا قبول وجود نتواند کرد از غیر و حال
آنکه ممکن قبول نکند ممکن از غیر پس بطریق استثنا گوییم اگر ممکن مسبوق
بعدم نبودی قابل وجود از غیر نبودی لیکن قابل وجود هست از غیر لامحاله
نتیجه دهد که پس ممکن مسبوقست بعدم لامحاله و چون مسبوق باشد
بعدم حادث باشد چه مراد از حادث نیست مگر مسبوق بعدم مطلق و
چون عالم نیست مگر جمیع ممکنات پس عالم نیز حادث باشد و هر آنکه در هیچ یک
نزاعی نیست در اینکه حدوث بمعنی مسبوقیت بوجود است بعدم مطلق اما
نزاع در این است که عدم سابق بر وجود عالم تقدمش بر وجود عالم چه قسم
از اقسام تقدمست که مذکور شد متکلمین بر آنند که از قسم تقدم بالذات که
قسم سادس از اقسام تقدمش دانند یعنی چون تقدم اجزای زمانست بعضی
بر بعضی و حکما چون تقدم اجزاء زمان را نیز تقدم زمانی دانند و تقدم زمانی را

مطلقا مستلزم زمان گویند نتوانند بود که تقدم عدم عالم بر وجودش از باب
تقدم زمانی باشد که متقدم جمیع نتوانند شد با متاخر و در وجود چه عدم اجتماع
در وجود که متقدم غیر قار الذات بودن است مخصوصست بزمان و حرکت
و مستلزم آنست که قبل از وجود عالم حرکت و زمان باشد و این بدیهی البطلانست
و از حکما هیچ منقول نیست که تقدم عدم ممکن بر وجودش از کدام قسم از اقسام
تقدمست و اینکه در افواه مشهور است که حکما تقدم عدم را بر وجود تقدم ذاتی
دانند غلطست چه تقدم ذاتی نزد حکما تقدم بالعلیه است و آن تقدم علت تامه است
بر معلول پس چون نتواند بود که عدم عالم علت تامه وجود عالم باشد بلکه ایشان
چون نفی تقدم ذاتی از عدم از عدم سابق کنند پس عدم سابق را زمانی
دانند بلکه ذاتی دانند پس ایشان عدم مقدم بر وجود را عدم ذاتی دانند
نه زمانی نه اینکه تقدمش را تقدم ذاتی دانند و این هذا من ذلک و آنچه از
کلام شیخ در شفا و غیر آن ظاهر میشود آنست که تقدم عدم بر وجود از قسم
تقدم بالطبع باشد که تقدم محتاج الیه است بر علت محتاج و شک که عدم
ذاتی ممکن موقوف علیه وجود غیر نیست چه اگر ممکن معدوم نباشد بحسب ذات
قبول وجود نتواند کرد از غیر چنانچه مکرر دانسته شد **فصل هفتم** در سبب
احتیاج ممکن بعلت و نفی اولویت ذاتیه بدانکه علما اختلاف کرده اند در سبب
احتیاج ممکن بعلت کافه حکما و جمعی از محققین متکلمین بر آنند که امکان سبب

در حاجت ممکن بعلت و اگر متکلمین بر آنند که سبب حدوث نه امکان است
دیگر متکلمین گویند که سبب مجموع امکان است با حدوث و بعضی دیگر گویند
امکانست بشرط حدوث و حق مذهب اولاست چون ممکن است که وجود
و عدم هر دو نظر بذات وی مساوی باشد پس لامحاله در رجحان احدهما
محتاج باشد بمرجحی و مراد آن علت نیست مگر مرجح وجود یا عدم و این احتیاج
بمرجح حاصلست ممکن را بمجرد فرض فعلیت وجود یا عدم خواه حادث باشد
و خواه نه پس اعتبار حدوث را در این معنی مدخلی نتواند بود نه بر سبیل
استدلال و نه بر سبیل شرطیت یا شطریت پس بطریق قیاس استثنا
گوییم اگر حدوث را اگر حاجت ممکن بمرجح دخلی بودی هر آینه ممکن غیر حادث
بتقدیر وجود یا عدم محتاج بمرجح نبودی لکن ممکن بمجرد فرض وجود یا عدم
محتاج است بمرجح نتیجه دهد که پس حدوث را در حاجت ممکن بمرجح دخل
نباشد و در این موضع سؤالی کنند که گاهی ممکن در رجحان وجود یا عدم محتاج
بودی بمرجح که نسبت وجود یا عدم بذات ممکن علی السویه بودی و این
لازم نیست چه ممکن است که هیچکدام از وجود و عدم ضروری وی نبود بلکه
هر دو نظر بوی مساوی باشد پس تواند بود که وجود مثلا اولی باشد نظر
بذات ممکن بی آنکه بر حد ضرورت رسد و بمجرد اولویت وجود موجود
شود بدون حاجت بعلتی چه تساوی چون مفقود است ترجیح بلا مرجح

لازم نیاید و جوابش آنست که گوییم ممکن بمجرد اولویت وجود موجود نتواند
شد خواه اولویت ناشی از ذات وی باشد و خواه از غیر باین معنی که ممکن که
علت عدم دارد تا از جانب علت وجودش واجب نشود موجود نتواند شد
اگر چه فرض کنیم که وجودش اولی باشد اولویتی ناشی از علت و دلیل بر این آنست
که گوییم اگر ممکن بمجرد اولویت موجود نتواند شد عدمش با وجود اولویت
وجود اگر جایز الوقوع نباشد بلکه ممتنع الوقوع باشد لازم آید که اولویت
مفروضه وجوب باشد نه اولویت چه از وجوب وجود نخواهیم مگر اینکه
عدم جایز الوقوع نباشد و اگر عدم جایز الوقوع پس با وجود جواز عدم واقع
شدن وجود محتاج باشد بمرجحی غیر از اولویت چه ممکن اولی الوجود بر این
تقدیر موجود شدن و نشدنش هر دو مساوی باشد چه اولویت مفروضه
چون در جانب ذات ممکن مأخوذ شد و ترجیح جواز عدم و عدم جواز عدم
در ممکنی که اولی است وجودش واقع شد پس آن اولویت مرجح نتواند شد
و اگر اولویتی دیگر فرض کنی و همچنین الی غیر النهایه بنابر این که اولویت امر اعتباری است
و تسلسل در اعتباریات جایز نیست گوییم ممکن با جمیع اولویات غیر متناهیه
وقوع عدمش جایز است یا نه اگر جایز نیست اولویات وجوب باشد و اگر جایز است
ترجیح بلا مرجح لازم آید و نظر بر این دلیل بطریق قیاس استثنا آنست که
اگر اولویت در موجود شدن کافی بودی هر آینه وقوع عدمش جایز نبودی

وجوب

والا ترجیح بلا مرجح لازم آید اما چون ممکن است نه واجب وقوع عکس
جایز است نتیجه دهد که پس اولویت در موجود شدن ممکن کافی نیست
و چون ثابت شد که جایز نیست موجود شدن ممکن بمجرد اولویت خواه ناشی
از ذات خود باشد و خواه از علت ثابت شد که ممکن تا واجب نشود
وجودش بعلتی موجود نتواند شد و اینست معنی قول حکما که الشیء ما لم
یجب لم یوجد و چون دانستی که علت حاجت ممکن بعلت امکانست
نه حدوث و امکان لازم ماهیت ممکن است و موجود شدن ممکن امکان از
ماهیت او منفک نشود چه ممکن موجود را نیز چون ملاحظه کنی وجود و عدم
هر دو نظر بذات وی مساوی باشد پس ممکن همچنانکه در ابتدای وجود
محتاجست بعلت در بقای وجود نیز محتاج باشد بعلت بلکه وجود
دم بدم و نو بنو از علت بر او فایض شود چه بقا نیست مگر استمرار وجود
پس هر دم که وجود بر او مرور کند باید که از علت فایض شود پس ممکن
همیشه مستغرق باشد در حدوث چه وجود او آنی آنی حادث شود از علت
فایضش در اصطلاح وجود را که مسبوق باشد بوجود دیگر بسبب اتصال
حدوث نگویند اما در حقیقت حدوث باشد چه وجود در این آن مخصوص
بعینه در آن سابق نبود پس فی الحقیقه وجود در هر آن مسبوق باشد بعدم
خود و مبدا حقیقی وجود اگر یکنفس افاضه وجود نکند عالم باسره معدوم

مطلق

مطلق شود و نیز ما قبل بمحض الاتفاق زنده دارد و اگر بینش را اگر نازی کند از هم فرو ریزد
قایلها و جماعتی که حدوث را علت حاجت دانند و ممکن را در بقا محتاج بعلت ندانند
و از روی جهل و نادانی گویند که لو جاز علی العدم لما فرغ عدمه و وجود العالم و
آنچه شبهه کنند که اگر ممکن در بقا محتاج بعلت بودی هر آینه مردن مرد بنا و کوزه
مثلا سبب انعدام خانه و کوزه بودی و جوابش آنست که بنا و کوزه گر و جمیع اهل
صناعت و حرفت که در لغت اطلاق لفظ فاعل بر ایشان کنند علت فاعلی خانه
و کوزه و سایر اجسام صناعیه نیستند بلکه علت فاعلی حرکاتی اند که از حرکات علت
معده فیضان وجود و صورتست از واهب الصور و الوجود پس ایشان اجسا
و انعدام علت معده موجب انعدام معلول نیست و بر آن جماعت مفسده
عظیم لازم که هیچ چیز مندفع نشود و آنچنانست که لازم آید که ایشان اثبات
واجب الوجود نتوانند کرد چه بر این تقدیر ممکن بود که سلسله علل منتهی
شوند بممکنی قدیم و او را بنابر این حادث نیست علتی نبود پس تسلسل لازم
نیاید و چون ممکن است واجب الوجود نتواند بود و اگر با الهیت چنین ممکن
راضی شوند تنزیه اله خود و اثبات صفات کمال برای وی نتوانند کرد چه نفی
شریک و سایر صفات سلبیه و اثبات اکثر صفات ثبوتیه منوط بوجوب وجود است

الواجب

فصل هشتم

در اثبات واجب الوجود برهان قاطع بر این مطلب که اعظم
مطالبست و اهم مسائل است بسیار است و با وجود کثرت منحصر است در دو طریق

یکی موقوف باطلاست و تسلسل و دیگری غیر موقوف بان و ما از هر دو طریق
برهانی که اقوی و اقرب و اوضح براهین ان طریق باشد ذکر کنیم اما تقریر برهان بطریق
اول انست که گوییم شک نیست در وجود ممکنات و ممکن موجود لابد است از علتی
موجود چنانکه ثابت شود ان علت نیز اگر ممکن باشد محتاجست بعلتی دیگر
لان علت دیگر اگر عین ممکن اول باشد باینمعنی که دو ممکن باشند که هر یکی علت وجود
ان دیگر باشد دور لازم اید و اگر ممکن ثانی باشد ان نیز محتاج باشد بعلتی پس اگر
در مرتبه از مراتب علیت برگردد بیکی از مراتب سابقه دور لازم اید هر چند مرتبه
سابقه بعید باشد چه علت علت علت است لامحاله مقدم بر مقدم مقدم است و
پیشتر دانستی که هر چند واسطه در دور بیشتر باشد مفسده بیشتر خواهد بود و اگر
در هیچ مرتبه از مراتب علیت رجوع نکند بمراتب سابقه بلکه ترقی کند الی غیر
النهایه و اصلا متناهی نشود تسلسل لازم اید و محالیت دور و تسلسل سابقا
هر دو معلوم شد پس واجبست متناهی شدن سلسله علیت بموجودی که
ممکن نباشد و محتاج بعلت نبود و موجودی که ممکن نباشد و محتاج علت نبود
منحصر است در واجب الوجود چه دانستی که موجود که منحصر است در واجب
و ممکن پس هر گاه ممکن نباشد لامحاله واجب خواهد بود پس واجب الوجود
واجب الوجود بسبب انکه ضروری است که وجود ممکن الوجود و تقریر این
برهان بطریق قیاس استثنائی انست که گوییم هر گاه ممکن الوجودی موجود

ثالثی

باشد

باشد بنا بر دور و تسلسل لابد است که واجب الوجود موجود باشد اما ممکن
الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است و بعبارت
دیگر اگر واجب الوجود موجود نباشد بنا بر بطلان دور و تسلسل ممکن الوجود
موجود نباشد اما ممکن الوجود موجود است نتیجه دهد که پس واجب الوجود
موجود است تقریر دیگر بنا بر موجود بودن ممکن هر گاه دور و تسلسل باطل باشد
واجب الوجود موجود باشد اما دور و تسلسل باطل است نتیجه دهد که پس
واجب الوجود موجود است و بعبارت دیگر بنا بر وجود ممکن اگر واجب الوجود
موجود نباشد دور و تسلسل جایز باشد لیکن دور و تسلسل هیچکدام جایز نیست
نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود باشد و بطریق شکل اول از قیاس
اقترانی مرکب از متصلات گوییم هر گاه ممکن موجود باشد سلسله علل متناهی
باشد لاستحالة التسلسل و هر گاه سلسله علل ممکن متناهی باشد واجب
الوجود موجود باشد لاستحالة الدور نتیجه دهد که هر گاه ممکن موجود باشد
واجب الوجود نیز موجود باشد و بعبارت دیگر هر گاه ممکن محتاج باشد
بعلت سلسله علل‌اش متناهی باشد و غیر راجع در علیت لاستحالة الدور
والتسلسل و هر گاه سلسله علل ممکن متناهی باشد و غیر راجع در علیت واجب
الوجود موجود باشد نتیجه دهد که هر گاه ممکن محتاج باشد بعلت واجب
الوجود موجود باشد و هو المط و اما تقریر برهان بطریق دویم انستی

طریق نیز موقوف ببطلان دور و تسلسل است که گوییم اگر واجب الوجود
موجود نباشد هیچ ممکن موجود نتواند شد خواه دور و تسلسل باطل باشد
و خواه نه چه مجموع ممکنات موجوده بر تقدیر عدم واجب الوجود یا موجود
واحد حقیقی علیحده خواهد بود باین معنی که موصوف باهیئتی و بالجمله جهت
وحدت حقیقیه قائم باشد در خارج یا در ذات هیئت جمع و سر بر و یا مجموع ممکنات
موجوده را موجود واحد حقیقی علیحده غیر کل واحد نخواهد بود باین معنی که مجموع
من حیث المجموع جهت وحدت حقیقیه بحسب خارج قائم باشد مانند عشرة
واحد و عسکر واحد و مقدار واحد پس اگر مجموع ممکنات موجود واحد حقیقی
علیحده باشد بحسب خارج او نیز ممکن خواهد بود نه واجب بنا بر آنکه مفروض عدم
واجبست و چون ممکن باشد و موجود بود لامحاله محتاج باشد بعلتی و چون
واجب الوجود نیست لهذا علتش نفس ذات او نتواند بود پس علتش یا یکی
از اجزای او خواهد بود و یا خارج از آن و چون سخن در علت مستقله است
چه مراد علتی است که وجود ممکن یا واجب شود تا موجود تواند شد و آن نیست
مگر علت مستقله پس نتواند بود که علت مجموع یکی از اجزای وی باشد چه علت مستقله
مجموع لابد است که علت هر یک از اجزا باشد و لازم آید که آن یکی از اجزا که علت
مجموعست علت نفس خود نیز باشد و حال آنکه ممکن است و ممکن علت نفس خود
نتواند بود و نیز نتواند بود که علت مجموع خارج از اجزای وی باشد که مجموع ممکنات

چه خارج از مجموع ممکنات موجودی نتواند بود مگر واجب و مفروض عدم واجبست
و اگر مجموع ممکنات من حیث المجموع موجود واحد علیحده بحسب خارج نباشد
و علتی علیحده نه طلب بلکه باشد در خارج مگر نفس افراد متکثره غیر متناهیه
که هر یک علت است مر دیگری را الی غیر النهایة و محتاج نبود تحقق این مجموع
که من حیث المجموع موجودیست اعتباری مگر تحقق نفس احاد غیر متناهیه
که متحقق است هر یک بتحقق دیگری و این مجموع یعنی نفس احاد اعنی معروض
هیئات اجتماعیه بدون نفس هیئات اگرچه در خارج موجود است علیحده
اما موجود واحد علیحده نیست چرا که جهت وحدتش که هیئات اجتماعیه
است اعتباری است تحقق و ذهن ندارد در خارج بلکه در خارج نیست مگر نفس
احاد که معروض این امر ذهنی است پس نفس احاد موجود باشد در خارج بموجودی
که غیر وجود هر یک از احاد است و عین وجودات احاد و این وجود لامحاله
وجود نیست علیحده غیر وجود هر یک از احاد اما وجود واحد نیست بلکه
وجود کثیر است و محتاج نیست بعلتی غیر از علل احاد و علل احاد متحقق است
باحاد چه مفروض اینست که هر یک از احاد علت دیگری باشد و این وجود
اعنی وجود مجموع احاد که مرکب از وجودات احاد است اگرچه از این حیثیت
که عین وجودات احاد است محتاج بعلتی غیر از احاد نیست اما بجهت اینکه
واجب شود تا موجود تواند شد محتاج بعلتی غیر از احاد چه نفس احاد علت

وجوب این وجود نتواند شد چه وجود هر یک از احاد اگرچه واجبست
بوجود علت خود و ممتنع است عدمش با وجود علت خود اما مجموع احاد
ممتنع نیست عدمش و واجب نیست وجودش بسبب اینکه هر یک از احاد
اگرچه ممکن است و هر ممکنی جایز العدم است اما چون علتش که یکی دیگر از احاد است
فرضا موجود است پس عدم آن یک ممتنع است بخلاف عدم همه احاد چه چون عدم
همه احاد فرض عدم معلول است با عدم علت و این فرض هر گاه علت ممکن باشد
لامحاله ممکن باشد پس عدم مجموع سلسله که هر یک از احادش ممکن باشد
جایز است و عدم یکی از آن سلسله تنها ممتنع و عدم مجموع ممکنات اینچنین نیست
اعنی عدم سلسله ایست که هر یک از احادش ممکن است پس جایز باشد
و چون عدم مجموع ممکنات جایز باشد وجودش لامحاله واجب نباشد و دانستی
که وجود ممکن تا واجب نشود موجود نتواند شد و هیچیک از احاد این سلسله
علت وجوب وجود این سلسله نتواند شد چه وجود این سلسله عین وجودات
احاد است پس اگر احدی از سلسله علت وجوب جمیع وجودات احاد این
سلسله باشد علت وجوب وجود خود نیز باشد و هر چه علت وجوب وجود
خود باشد واجب الوجود لذاته باشد نه ممکن الوجود و مجموع سلسله نیز نتواند
که علت وجوب وجود خود باشد چه مجموع سلسله نیست مگر عین احاد و وجودش
نیست مگر عین وجودات احاد و هر یک از احاد ممکن است پس مجموع نیز ممکن

باشد و چون ممکن باشد علت وجوب وجود نتواند شد اگر گویند چرا نتواند بود
که علت وجوب وجود سلسله مجموع احاد ماعدای معلول اخیر باشد و این
مجموع ماعدا چون غیر مجموع احاد باسرها است بسبب اشتمال احاد باسرها
با معلول اخیر بخلاف ماعدا پس مجموع سلسله علت وجوب نفس خود نشود باشد
بلکه جزو سلسله علت مجموع سلسله باشد و چون این جزو امور متعدده اند
و هر یک علت وجوب دیگری لازم نیاید که یکی از اجزای سلسله واجب لذاته
باشد جواب گوییم که چون این امور متعدده همه ممکنات اند و علل و معلولات
پس عدم هر یک اگرچه با فرض وجود دیگر ممتنع است لیکن عدم همه با هم جایز است
و هر گاه عدم همه با هم جایز باشد عدم معلول اخیر نیز با عدم همه جایز خواهد بود
و چون عدم جمیع احاد سلسله باسرها جایز باشد وجوب از کجا مستفاد تواند
شد پس علت وجوب وجود سلسله موجودی باید که خارج از سلسله و موجود
خارج از سلسله و جمیع ممکنات نیست مگر واجب الوجود لذاته پس اگر واجب الوجود
نباشد هیچ ممکن موجود نتواند شد پس بطریق قیاس استثنائی گوییم که اگر واجب
الوجود موجود نباشد هیچ ممکن موجود نباشد لیکن ممکن البته موجود هست
نتیجه دهد که پس واجب الوجود موجود است **فصل نهم** در نفی شریک
از واجب الوجود بدانکه واجب الوجود لاشریک نتواند بود نه در ماهیت و نه
در وجوب وجود اما در ماهیت بسبب آنکه مشارکه در ماهیت یا بجانس باشد

و یا مماثل چه ماهیت مشترک اگر تمام حقیقت هر دو باشد متشارکین متماثلین
باشد و اگر بعضی از حقیقت هر دو بود متجانسین چه بعض حقیقت مشترکه
یا جنس باشد و یا فصل بعید و فصل البته مستلزم جنس بود پس بهر تقدیر
متشارکین در بعض حقیقت متجانسین باشد پس اگر واجب الوجود را
شارکی باشد در ماهیت و آن ماهیت مشترکه بعضی از حقیقت هر دو بود
لازم آید که واجب الوجود را جنسی باشد و هر حقیقت که جنس باشد
محالست که جنس چون بعضی از حقیقت است و مشترک است میان
هر دو پس لامحاله در حقیقت هر یک جزوی دیگر باید که مشترک نبود بلکه
مختص بآن فرد بود و امتیاز فردین از یکدیگر لامحاله بآن جزو باشد و مراد از فصل
نیست مگر مختص ممیز پس لازم آید که حقیقت واجب الوجود مرکب از جنس
و فصل بود و مرکب مطلقا در واجب الوجود محالست بسبب آنکه مرکب محتاج
باشد باجزاء و جزء غیر کل است بالبدیهه و احتیاج بغیر منافی وجوب وجود است
چنانکه دانسته شد و اگر ماهیت مشترکه بین الواجبین تمام حقیقت هر دو بود و چنین
ماهیت نوعیه گویند پس هر یک از واجبین محتاج خواهد بود در وجود و فرد
که ممتاز است لامحاله از وجود آن دیگر بعوارض مشخصه و محتاج بغیر در وجود
واجب الوجود نتواند بود و از اینجا معلوم شد که تشخص واجب الوجود عین حقیقت
باشد چنانکه وجود عین حقیقت اوست و اما اینکه واجب الوجود را شریکی نیست

ماهیت

فصل مج

وجود نیست بسبب آنکه دانسته شد که وجود در واجب عین حقیقت اوست
پس اگر در واجب الوجود باشد حقیقت وجود مشترک بآن هر دو در حقیقت
مشترکه میان دو چیز یا جنسی باشد یا نوعی و بر هر تقدیر مرکب واجب لازم آید
چنانکه گذشت و تقریر این برهان بطریق قیاس استثنائی آنست که گوییم
اگر واجب الوجود را شریک بودی هر آینه مرکب بودی لیکن مرکب نیست پس
او را شریک نیست و هو المطلوب و ابطال است در این مقام از ذکر بهمنیه ابن کمونه
و دفع نمودن آن و از چند آنست که گوید کسی بعضی علیت وجود در واجب نیست
مگر نفس حقیقت واجب منشأ انتزاع وجود بود بدون احتیاج بامر دیگر از خارج
نه آنکه در خارج حقیقتی باشد و وجود که عین آن حقیقت باشد پس بنابراین
تواند بود که در خارج دو حقیقت مختلفه بتمام ماهیت باشد که هر یک بنفس
خود منشأ انتزاع وجود شوند و وجود نبود مگر لازم منتزع از نفس حقیقت هر دو
و تواند بود که حقایق مختلفه را لازم واحد باشد چنانکه مقرر است پس حقیقت
مشترکه بحسب خارج لازم نباشد و مرکب واجب لازم نیاید این بود تقریر شبهه
و قوم چون در مسئله عینیت وجود واجب بهمین اکتفا کرده اند که وجود
در خارج عین حقیقتش باشد بالمعنی المذکور دفع این شبهه بر ایشان بغایت مشکل
شده و ما چون بتوفیق الله و فضل منفطن شده ایم که عینیت وجود در واجب
آنست که وجود در خارج عین حقیقت واجب باشد بالمعنی المذکور و ماهیت

یکی مج
با مرتبه زائی از ذات مجرد

عین مفهوم و چون منتزع باشد در ذهن بمعنی که سابقا بیان کردیم دفع
این شبهه بر ما بغایت آسان شده و تقریر آن است که گوییم چون ماهیت
واجب عین مفهوم وجود است در ذهن پس اگر مفهوم وجود که نیست مگر
معنی واحد منتزع شود از دو حقیقه مختلفه بتمام ماهیت لازم آید که ماهیت
واحده بتمام ماهیت دو حقیقت مختلفه بتمام ماهیت باشد و این بدیهی البطلان است
والحمد لله علی فضله **فصل دهم** در صفات واجب الوجود بدانکه واجب الوجود
دو گونه صفات است که زبان شرع بآن ناطق شده و عقل نیز دلالت بر آن کرده قسم
اول صفات ثبوتیه حقیقیه که مفهوم آنها سلب و اضافه بغیر نیست اگرچه
عارض تواند شد اضافه بغیر بعضی از آنها را مانند قدرت و علم و اراده و مشیت
و اختیار و سمع و بصر و حیوة و کلام اما معنی قدرت توانائی است بر ایجاد اشیا
بر وفق علم و اراده و لازم این معنی است آنکه اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند
پس اگر چیزی را اراده خواهد کرد و باهر که نخواهد نکند منافی قدرت نباشد
و فاعل نسبت بصفت قدرت فعل و ترک هر دو نظر باو مساوی باشد و تا
خواهش بیکطرف ضم نشود رجحان نیابد و قدرت واجب عقلی عام است
یعنی شامل جمیع ممکنات است بسبب آنکه ممکن اگر جایز الوجود نباشد ممکن نباشد
و اگر جایز الوقوع باشد موقوف بر مرجح باشد و جمیع مرجحات منتهی شود بواجب
الوجود پس همه ممکنات مقدور او باشد اگر کسی گوید که وقوع ممکن محتاج است

بمرجحی و مرجح لازم نیست قادر بودنش تا ممکن مقدور باشد بلکه تواند بود که مرجح
فاعل بالطبع باشد که نسبت او بفعل و ترک مساوی نباشد تا نظر باجزای
مثلا جواب گوییم که فاعل بالطبع چون ممکن است در وجود خود محتاج است
بمرجحی که لامحاله منتهی شود بواجب الوجود پس معلول او مقدور واجب الوجود
باشد باین معنی که واجب الوجود اگر خواهد آنرا در اعلا ایجاد کند تا احراق کند و اگر
نخواهد ایجاد نکند و احراق حاصل نیاید پس احراق که معلول آنست مقدور واجب
باشد و اما مراد از علم ادراک جمیع اشیا است خواه کلی و خواه جزوی و خواه مجرد
و خواه مادی و خواه ذات خود و خواه غیر خود و اما مراد از اراده علم است بمصلحت
فعل یا بمفسده فعل بسبب آن خواهش بفعل یا بترک بهمرسد و اما مشیت خواهش است
بفعل یا ترک که بسبب علم بمصلحت یا بمفسده بهمرسد و اما اختیار بر گزیدن فعلست
بر ترک یا ترک بر فعل بسبب تعلق خواهش باحدهما و در واجب تعالی این هر سه
صفت اعنی اراده و مشیت و اختیار از هم منفک نباشد چه او فعل مطلق است
و قادر مطلق و ترک و فعل و ترک اشیا منوط نتواند بود مگر بمصلحت و مفسده که
راجع شوند بمخلوقات پس همینکه دانسته است مصلحت در وجود چیزی در وقتی که
مصلحت مخصوص بآن وقت است خواهد آن فعل آن چیز را و اختیار فعل کند چه
وجود معارض و مانع در شان وی متصور نباشد و تردد در امر وی
روا نبود و این جمله که گفتم بخلاف ماست که گاه باشد علم بمصلحت بیش داشته

داشته باشد و خواهش بان نباشد و گاه باشد که خواهش هم باشد و اختیار نتوانم
کرد و نیز گاه باشد که علم بصلحت یا بمفسده بعد از تردد و اندیشه بسیار بهم رسد و
بسیار هم باشد که بهم نرسد و ترجیح ممکن نگردد و اما سمع و بصر بلی است که متعلق بمسموعات
و مبصرات بلکه بجمیع جزئیات محسوسه و اینکه در شرع تخصیص بسمع و بصر یافته بنابر آنست
که چون سمع و بصر لطیفترین حواس است نسبتش بطریق مجاز بواجب الوجود روا است
بخلاف سایر حواس که بطریق مجاز نیز روا نیست و اما مراد از حیوة صفتی است
که صحیح اتصاف موجود باشد بعلم و قدرت مثلا جسم بما هو جسم صحیح نیست اتصاف
بعلم و قدرت و همچنین جماد بما هو جماد و نبات بما هو نبات لیکن حیوان بما هو حیوان
صحیح است اتصاف آن بعلم و قدرت پس صفتی را که در حیوان منشا صحت اتصاف
مذکور است حیوة خواهند و اما مراد از کلام قدیم است متعلق بایجاد الفاظ
و حروف که دلالت کند بر معانی که مقصود باشد القای آن معانی بسوی مخاطب نه
نفس الفاظ و حروف که در لغت و عرف کلام عبارت از آنست چه الفاظ و حروف
صوتی است قائم بمحل و نه معانی الفاظ که قائم باشد آن معانی بنفس چه گاه باشد
معانی الفاظ قائم باشد بنفس کسی که تکلم نتواند کرد و لا محاله او را متکلم نتوان گفت
پس این الفاظ و حروف قرآن مجید مثلا کلام خداست لیکن نه کلامی که یکی از صفات
واجب تعالی است بلکه کلامی که یکی از این صفات است یعنی تکلم است و تکلم یعنی
قدرت بر ایجاد الفاظ مذکوره و غیر صفت آنست آنست که الفاظ مذکوره با بدیهه

حادث هم بالنوع و هم بالشخص اما بالنوع در وقت نزول و اما بالشخص در وقت
تلاوت و صفت واجب الوجود بالاتفاق حادث نتواند بود پس بطریق تنزل ایراد
گوییم که کلام بمعنی الفاظ حادث است و هیچ حادث صفت خدا نتواند بود نتیجه
دهد که کلام بمعنی الفاظ صفت خدا نتواند بود و چون معانی صفت مذکوره دانستی
بدانکه دلیل بر ثبوت این صفات برای واجب تعالی آنست که هیچ شک نیست
که ثبوت این صفات کمال است برای موجود بما هو موجود و مقابلات آن
نقص است برای موجود بما هو موجود چه بالبدیهه معلومست که علم علا کمال
و شرف است نظر بجهل و جهل نقص نظر بعلم و همچنین قدرت کمال است نسبت
بعجز و اراده و اختیار نسبت باضطرار و سمع و بصر و حیوة نسبت بمقابلات آن
و کلام نسبت بعی و شک نیست در صحت اتصاف موجود بما هو موجود باین
کمالات باین معنی که حیثیت موجودیت منافی اتصاف باین کمالات نیست
بلکه گاه باشد که موجود لا بما هو موجود بل بما هو ذو حصة زائدة علی الموجودیة
قابل اتصاف باین کمالات نباشد باین معنی که موجود مخصص شده باشد بطور
و صورتی که منافی قبول علم و قدرت و سائر کمالات بود لیکن آن طبیعت و صورت
لا محاله زائد باشد بر موجودیت پس هر موجودی که در او هیچ حیثیتی و جهتی
نباشد بغیر از موجودیت لا محاله در او امری منافی اتصاف کمال نخواهد بود و واجب
الوجود موجود است بما هو موجود بدون حضور حیثیتی زائده بر موجودیت

منفی نیز

چه دانستی که حقیقتش عین وجود است و بهیت غیر وجود منفی از او پس
هیچ خصوصیتی دیگر در او نتوانی بود چه هر خصوصیتی فرع ماهیت لا
بر وجود است که در واجب منفی است پس در واجب امری که منافی اتصاف
بکمالات باشد تحقق نتواند بود و بیشتر دانستی که هر چه ممکن باشد اتصاف
واجب الوجود بآن واجبست والا لازم آید که در واجب الوجود جهتی بالقوه
باشد و آن محال است پس واجب الوجود متصف باشد بکمالات مذکوره پس
بهیئت شکل اول گوییم واجب الوجود موجود است بما هو موجود و هر چه
موجود است بما هو موجود صحیح است اتصاف او بکمالات وجود نتیجه دهد
که پس واجب الوجود صحیحست اتصاف او بکمالات وجود بعد از آن گوییم
کمالات مذکوره صحیحست اتصاف واجب الوجود بآن و هر چه صحیح است اتصاف
واجب بآن ثابت است ثابت است بالفعل برای او نتیجه دهد که پس کمالات مذکوره
ثابت است بالفعل برای واجب الوجود و هو المطلوب و چون طریق ثبوت صفات
کمال در واجب الوجود دانستی و آن کمال بودن این صفات توان دانست که ذات
واجب در اتصاف باین صفات واقع است بر اکمل انحاء اتصاف شیء بصفت چنانکه
واقعست بر اکمل انحاء اتصاف شیء بوجود و نحو اکمل در اتصاف آنست که ذات
در اتصاف باین صفات محتاج نباشد بقیام صفتی زائده بوی بلکه ذات بذات
خود متصف باشد بمفهومات این صفات باین معنی که اشیاء که در غیر واجب تعالی

مرتب

مرتب شود بر ذات بسبب قیام صفتی بوی مرتب شود آن اثر در واجب تعالی
بر ذات بذاتها بوی بدون حاجتی بقیام صفتی باو پس صفات واجب عین ذات
اوست و تقریر دلیل بر این مطلوب بطریق قیاس استثنائی آنست که گوییم هرگاه
عینیت صفتی عین ذات او باشد چنانکه وجود کمال باشد نظر بزیادتی صفت باید
که صفات واجب عین ذات او باشد لاستحالة النقص علیه تعالی لیکن عینیت صفت
کمال است نظر بزیادتی صفت بالبدیهه نتیجه دهد که پس صفات واجب عین ذات
او باشد و هو المطلوب و ایضا از این طریق توان دانست که علم واجب تعالی باشیا
حضوریست بسبب آنکه علم حضوری اعنی حاضر بودن اشیا بنفس و ذات
نزد واجب تعالی اکمل است بالبدیهه از علم حصولی اعنی معلوم بودن اشیا
مر واجب را بسبب قیام صور اشیا بذات واجب تعالی پس بطریق قیاس
استثنائی گوییم هرگاه علم حضوری اکمل باشد از علم حصولی باید که علم واجب
حضوری باشد لیکن علم حضوری اکمل است بالبدیهه نتیجه دهد که پس علم واجب
حضوری است و هو المطلوب و این سخن در علم تفصیلی بعد از ایجاد است و قبل
از ایجاد لازم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات واجب تعالی است و اما علم
تفصیلی قبل از ایجاد بر دو وجه متصور است یکی حصول صور اشیاء در ذات
واجب تعالی و یا در ذات معلول اول و دویم حضور ذوات اشیا قبل از ایجاد
چنانکه بعد از ایجاد بنابر آنکه قبل و بعد زمانی نظر بواجب تعالی بیک نسبت

باشد در تصحیح این هر دو وجه اعنی حصول صور در ذات واجب تعالی و حضور ذات
قبل از ایجاد بغایت دشوار است و صاحب گوهر مراد و سایر کتب علیه خود تصحیح این هر دو وجه
کرده‌ایم و منع مفاسد و اشکالات نموده و ذکر آنها مناسب این رساله نیست و واجب
هم نیست تحصیل اعتقاد بچگونگی علم واجب تعالی بعد از اعتقاد باصل علم و از همان بابکه
جمیع اشیا کلیه و جزئیه هر دو مادیه بعد از ایجاد و قبل از ایجاد معلوم واجب الوجود است
بنحوی که لایق بجلال او باشد و این اعتقاد حاصل شود از تقریر برهان سابق در
اثبات صفات کمال و اگر کسی بجهت حصول اطمینان طلب چگونگی کند کافی است
اعتقاد بعلم تفصیلی حضوری بعد از ایجاد و علم اجمالی قبل از ایجاد که عین ذات
واجب تعالی است اما تفصیلی حضوری بعد از ایجاد کذایش ظاهر است و اما
اجمالی قبل از ایجاد بیان کفایتش آنست که مراد از علم اجمالی علمیست بسیط
که اگر تحلیل و تفصیل کرده شود بعینه علم باشیاء کثیره باشد پس پیش از تحلیل
نیز صادق است که اشیاء کثیره معلوم است و توضیح این مطلب بمثالی کنیم
گوییم کسی که علم بیکی از علوم مدونه مثل علم نحو باشد شک نیست که او را ملکه
حاصل شود بحیثیتی که اگر کسی سؤال از مسئله از مسائل جزئیه نحو کند او عالم
بیقین داند که علم بجواب آن مسئله او را حاصل است پس شروع کند در تقریر
جواب و حال آنکه صورت آن جواب اصلا پیش از تقریر بعینها در ذهن
او نبوده باشد بلکه چیزی او را حاصل بوده باشد که قابل تحلیل و تفصیل باشد

باین جواب

باین جواب جزئی و سائر مسائل جزئیه و در اصطلاح علما و علم نحو عبارتست
از آن ملکه و آن ملکه علمی است اجمالی بجمیع آن مسائل مفصله جزئیه پس تواند
بود که عالم نحو بر امور جمیع مسئله جزئیه بالفعل در ذهن حاضر نبوده باشد
و مع ذلک عالم باشد بجمیع مسائل نحو باین معنی که هر مسئله جزئیه که از او پرسند
جواب تواند گفت پس او عالم است حقیقة بآن مسئله جزئیه الا چگونه قادر بر جواب
آن مسئله میشود و نسبت آن ملکه بآن مسائل جزئیه نسبت علت باشد بمعلولات
چنانکه وجود خارجی معلولات از علت حاصل شود و وجود ذهنی مسائل جزئیه
از ملکه مذکوره حاصل شود و هرگاه علت شیء کسی را حاصل باشد آن شیء نیز او را
حاصل باشد بطریق اتم پس واجب تعالی را پیش از ایجاد اشیا علمی است بسیط
که عین ذات اوست و آن علم او است بذات خود و همچنین اگر ذات او علت جمیع اشیا
است بحسب وجود خارجی علم بذات او نیز علت علوم تفصیلیه بجمیع اشیا است بحسب
وجود علمی پس هرگاه واجب الوجود را علم بذات خود حاصل باشد علم بجمیع اشیا
نیز حاصل باشد بسبب آنکه ذات او علت جمیع اشیا است و علم بعلت مستلزم
علم بمعلول است بلکه عین علم بمعلول اگر کسی اعتراض کند که ما علم بذات خود داریم
و علت فعل خود هم و حال آنکه علم بفعلی که در زمان مستقبل از ما صادر خواهد
شد ما را حاصل نیست پس چگونه علم بعلت مستلزم علم بمعلول یا عین علم بمعلول
باشد جواب گوییم که ما بذات خود علت مستقله فعل خود نیستیم بلکه ما روای

از خارج هم نرسد و همچنین اسباب و آلات خارجیه دست هم
ندهد صدور فعل از ما ممکن نگردد بخلاف واجب الوجود که علت مستقل جمیع
معلولات است و داعی بر فعل که علم بمصلحت است عین ذات اوست مستغنی
از خارج و منزه از حاجت باسباب و آلات خارجیه قسم دوم صفات سلبیه است
و اضافیه اما سلبیه مثل الواجب لیس بجوهر و لا بعرض و لا بجسم و لا قائما بمادة
و لا بمحل و لا مکانیا و لا زمانیا و لا ذی صورة و شکل و لا متحرک و لا ساکن
و امثال ذلک و آن راجع شود بتنزیه واجب تعالی از هر چه لائق او نباشد
و منافی باشد با واجب الوجود بودن و دلیل بر آن همین واجب الوجود بودنست
چه هم این اوصاف مقتضی حاجت و نقص است که مستلزم امکانست و امکان
منافی وجوب و اما اضافیه مانند خالقیت و رازقیت و قیومیت و امثال آن و
هیچکدام از صفات سلبیه و اضافیه عین ذات نتواند بود و الا لازم آید که ذات
واجب از مقولهٔ سلب یا اضافه باشد و حال آنکه سلب عدمی است و اضافه وجودی
غیر مستقل محتاج و ذات واجب عین وجود است و غنی محتاج او نیست و در این
مقام متعارف شده در کتب متکلمین ذکر مبحث رؤیت است و تطویل عظیم
در نفی و اثبات آن جمهور اشاعره قائلند بجواز رؤیت باری تعالی در روز قیامت
مر مؤمنان را و جمهور معتزله و علمای امامیه متفق اند بر امتناع رؤیت مطلقا
بر آنکه تعلق رؤیت بشیء مستلزم شکل و صورت و مکان و جهت سایر صفات

و لوازم جسمیت است که در شأن باری تعالی ممتنع است بدلیل وجوب وجود
چنانکه دانسته شد و اشاعره مضطر شده اند که قائل شوند بجواز رؤیت بدون لوازم
مذکوره و این معنی قائل شدنست بوجود ملزوم بی وجود لازم و امتناع آن از جلیه
بدیهیات است و بعضی از ایشان بجهت این قول واقف شده گویند که معنی که مذکور
در حقیقت رؤیت نیست بلکه از مقوله مشاهده عقلاست نهایتش در نظر
الهی ممتنع نیست که حالتی مر عقول مؤمنان را ثابت است در روز قیامت که مشاهده
نور وجود الهی بقدر معرفتی که هر یک کدام را حاصل شده نماید آن حالت برای جمیع
هر مؤمنان نیز حاصل شود و از این جهت که برای بصر حاصل آن رؤیت نام کنیم
و این غایت توجیه مذهب اشعریست و این سخن مبنی بر اصل فاسد ایشانست که قائلند
بجواز ثبوت هر چیز برای هر چیز مثلا جماد را با هو جماد جایز دانند که عالم مجرد و قادر
علی الاطلاق شود و جایز دانند که جسم کار عقل و عقل کار جسم کند و آب کار آتش و آتش کار آب
و اراده الهی را جزافی محض دانند و هیچ قابلیت و استعداد و مصالح و مفاسد را در ایجاد
اشیا دخل ندهند و فساد این اصل عند التامل اظهر من الشمس از آن فزعست و چون
امر این مسئله بغایت ظهور است اولی آنکه از تطویل در آن اعراض کرده شود
در عدل و مراد از عدل وجوب اتصاف واجب الوجود است بفعل
حسن و جمیل و تنزه او است از فعل ظلم و قبیح و بالجمله همچنانکه توحید کمال واجب است
در ذات و صفات عدل کمال واجب است در افعال و مطلب از این باب در چند فصل

حالت دایم

بیان گردد **فصل اول** در بیان حسن و قبح افعال بدانکه علما اختلاف دارند که
حسن و قبح افعال عقلی است یا شرعی جمهور اماميه و معتزله و حکما بر مذهب اول
و جمهور اشاعره بر مذهب ثانی و مراد از حسن فعل آنست که فاعل آن فعل بسبب
آن فعل مستحق مدح و تعظیم شود و مراد از قبح فعل آنست که فاعل آن بسبب آن مستحق
مذمت و مشرم گردد و مراد از مدح و تعظیم همچنین از مذمت و تذمیم اعم است از آنکه از جانب
خدای تعالی باشد یا از جانب عقلا پس مراد از عقلی بودن حسن و قبح آنست که عقل
تواند دانست موضوعیت نفس الامری و ملاءمت نفس الامری بعضی افعال را اگر شرع
بران وارد نشده باشد و یا تواند دانست جهت ورود شرع بر تحسین فعلی و یا بر تقبیح
فعل اگر شرع وارد شده باشد و تواند دانست عقل جهات حسن را و قبح را در بعضی
دیگر از افعال و محتاج بودن بورود شرع ضرر نکند بعقلی بودن حسن و قبح مطلقا
چه هرگاه بعضی از وجوه حسن و قبح را بالاستقلال دانسته باشد بعضی دیگر که موقوف
بورود شرع نیز معلوم تواند شد بان بعض مذکور مثلا تواند دانست که فعل الف
که امر شرعی بران وارد شده البته حسن است در نفس الامر که اگر قبیح بودی و یا خالی
از جهات حسن و قبح بودی هر آینه قبیح بودی از حکم طلب آن فعل و همچنین
فعلی که نهی شرعی از آن وارد شده تواند دانست که موضوعست در نفس الامر
و الا نهی از آن مذموم بودی و مراد از شرعی بودن حسن و قبح آنست که عقل را
نرسد نه ادراک حسن و قبح و نه ادراک جهات حسن و قبح در هیچ فعلی از افعال

نه بعضی از وجوه و شرع و تبعیت بعد از آن وگاه باشد که گویند مراد از عقلی بودن اشتمال
فعل است بر جهت محسنه و جهت مقبحه خواه عقل آن جهت را تواند دانست
و خواه نه و مراد از شرعی بودن آنکه مشتمل بر جهت نباشد بلکه حسن و قبح در افعال
بمجرد ورود نهی شارع موجود شود پس فعلی را که امر بر آن وارد شده باشد تواند
بود که در همان وقت بعینه نهی از آن وارد شود و فعل را که نهی از آن وارد شده
تواند بود که همان وقت امر بآن صادر شود و بنا بر عقلی بودن محالست تعاکس
مذکور هرگاه وقت متحد باشد اما اگر وقت مختلف شود تواند بود که جهت مقتضی
شود بسبب تغیر در مصلحت و مفسده پس حسن در وقتی قبیح شود در وقتی
دیگر بالعکس چنانکه در صورت نسخ احکام و چون این جمله دانستی بدانکه موضوع
اولست چه حسن بعضی از افعال ضروریست مانند صدق و همچنین قبح
بعضی مانند ظلم و کذب و عقل در این هر دو حکم محتاج نیست بشرع و لهذا
متفقند در این احکام اهل ملل و غیر اهل ملل و این مذهب در نهایت ظهور
و غایتش و اشکال عظیم وارد است که عمده در تصحیح این مذهب دفع آنهاست
یکی آنکه بعضی گفته اند حسن و قبح بسه معنی اطلاق میشود اول بمعنی صفت کمال
و صفت نقص دویم بمعنی موافقت غرض که مصلحت گویند و مخالفت غرض که مفسده
گویند و عقلی بودن این هر دو معنی مسلم است اما غیر محل نزاع است سیم حسن
و قبح در احکام الله که بمعنی استحقاق ثواب و استحقاق عقابست و این محل نزاع است

لیکن عقلی بود پس مسلم نیست وجوابش آنست که صفت کمال و صفت نقص
و همچنین موافقت غرض و مخالفت غرض هرگاه از صفات فعل اختیاری باشد
راجع شوند بمذمومیت و ممدوحیت و مدح و ذم هرگاه اعم باشد از اینکه ناشی
از جانب خدای تعالی باشد و یا از جانب عقلا و از جمله ممدوح و مذموم الهی است ثواب
و عقاب اخروی پس استحقاق ثواب نیز راجع شود باستحقاق مدح و ذم و
هرگاه ممدوحیت و مذمومیت عقلی مسلم باشد لازم آید ممدوحیت و مذمومیت
عند الله نیز که بمعنی استحقاق ثواب و عقاب است چه هر چه مذموم باشد
یا ممدوح عقلا ممدوح و مذموم باشد در نفس الامر بسبب آنکه عقل بضرورت
یا بنظر صحیح حکم بآن کند اگر موافق نفس الامر نباشد ارتفاع امان از عقل لازم آید
و این بالاتفاق باطل است پس ممدوح و مذموم عقل ممدوح و مذموم باشد در
نفس الامر و هر ممدوح و مذموم در نفس الامر ممدوح و مذموم میباشد عند الله
و الا لازم آید جهل واجب تعالی بما فی نفس الامر و یا لازم آید صدور فعل از واجب
تعالی نه بر موافقت نفس الامر و این هر دو معنی باطل است بالاتفاق اما اول
دویم آنکه الصدق حسن و الکذب قبیح و احکام از مقبولات عامه که ماده قیاس
جدلی است و اتفاق آراء در آن بنابر مصلحت عامه و مفسده عامه شرعیه الزامی
دعوی ضرورت که معتبر است در یقینیات که ماده برهانند در آن مسموع
نباشد و اتفاق جمهور عقلا دلالت بر آنکه وجوابش آنست که ضروری بودن

هرچه صح

حکمی

حکمی مذکور بین و عموم توقف آن بنظر و فکر در ظهور بمرتبه ایست که انکار آن مکابره
محض است و قابل جواب نیست غایتش امثال این احکام که مصالح و مفاسد را
در آن مدخلی باشد از عقل نظری باعانت عقل عملی که مزاولت اعمال و مباشرت افعال است
صادر گردد و ضروری آن نیست که موقوف بهیچ چیز نباشد بلکه آنست که موقوف
بنظر که ترتیب امور معلومه است نباشد و همچنانکه محتاج بودن مشاهدات
مثل النار حارة و الشمس مضیئة باعانت حواس منافی بودنش نیست کذلک
احتیاج احکام مذکوره باعانت عقل عملی منافی ضرورت نباشد و اما عدم حکم قضایای
مذکوره را از جمله مقبولات عامه غرض نیست مگر مجرد تمثیل مصلحت عامه و مفسده
عامه که در مقبول عموم الناس مدخل دارند و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام
مذکوره منافی ضروریت نتواند بود چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی
داخل یقینیات باشد و از جهتی دیگر داخل مقبولات و مثل این مقدمه را در
برهان و جدل هر دو اعتبار توان کرد در کدام جهتی بلی در این صورت
که مصلحت و مفسده عامه در قضایای مذکوره مدخل داشته باشد منع دلالت
اتفاق عقلا در آن بر ضروری بودن آن خالی از صورت وجوابش آنست
که لیکن معلوم است که قبول عموم عقلا بر آن قضایا را نه از جهت مصلحت
و مفسده است بلکه بجهت ضروری بودن است چه هر کس رجوع بخود
کند و آنکه با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده حاکم باحکام مذکوره است

ضروری

لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارف بمصالح و مفاسد نباشند و یا عاقل از آن باشند
نیز لا محاله صادر شود و حال آنکه اگر اتفاق مذکور دلالت بر ضرورت نکند مزری
متصور نشود چه حکم بضرورت نیز در ما نحن فیه ضروری است و ضروری محتاج
بدلالت نه بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلاء مجرد تنبیه بیش نیست و ادله اتفاق
اگر تطویل شود بنا بر آنست که مسئله ایست در غایت اهتمام و مبتنی است بر آن مسئله
ثبوت اگر مسائل کلام و کلام اصحاب در این مقام قاصر است از بلوغ کنه مرام چون
عقلی بودن حسن و قبح معلوم شد باید دانست که احکام عقل بحسب حسن و
قبح بر پنج نوعست نوع از اقسام حسن و دو از اقسام قبح اما اقسام حسن وجوبست
و ندب و اباحت و اقسام قبح حرمت است و کراهت و بیان این تقسیم آنست که هر
فعلی که مذمت و تحریم بر فعلش مترتب نشود حسن گویند پس اگر بر ترکش مترتب
شود واجب و الا اگر بر فعلش مدح مترتب شود مندوب و الا مباح و هر فعلی
که مدح بر ترکش مترتب شود قبیح گویند پس اگر ذم بر فعلش مترتب شود حرام باشد
و الا مکروه و گاه باشد که اصحاب عقل این احکام را احکام شرعیه گویند بنا بر آنکه
شرع مؤکد یا کاشف آنها شود نه آنکه موجد آنها باشد چنانکه مخالفین عقل
گویند و گاه باشد که لفظ شرعیه را تخصیص دهند یا حکمی که محتاج بکشف شرع
باشد **فصل دویم** در نفی ضرورت قبایح از واجب تعالی چون معلوم شد که عقل
حاکم است در حسن و قبح افعال باید دانست که هر فعل که حکم کند عقل بر قبح یک

قبح است صدور آن از واجب الوجود بسبب آنکه واجب الوجود غنی مطلق است
و عالم بجهات قبح و با وجود غنا و علم بقبح صدور قبیح بلا مرجح خواهد بود و ترجیح بلا مرجح
محال و ایضا فعل قبیح از عالم بقبح سیما با عدم حاجت بآن قبیح است عقلا پس تجویز صدور
قبیح از واجب مستلزم تجویز ذم واجب باشد عقلا و حال آنکه ممتنع است ذم واجب
عقلا باینمعنی که عقل بالضروره جایز نداند ذم واجب را پس صدور ظلم و کذب
همچنین کافه شرور من حیث انها شرور از واجب محال باشد تقریر دلیل اول بقیاس
استثنائی اگر صدور قبیح از واجب نه جایز بودی ترجیح بلا مرجح جایز بودی لیکن
ترجیح بلا مرجح جایز نیست نتیجه دهد که پس صدور قبیح از واجب جایز نیست و تقریر
دلیل دویم بقیاس استثنائی اگر صدور قبیح از واجب جایز بودی ذم واجب جایز
بودی لیکن ذم واجب ممتنع است عقلا نتیجه دهد که پس صدور قبیح از واجب ممتنع است
عقلا و همچنین کفر و معاصی قبیح است عقلا پس ممتنع باشد که واجب الوجود خالق
آنها باشد و نیز اگر خالق کفر و معاصی باشد تعذیب بر آن قبیح باشد عقلا و قبیح از او
صادر نتواند شد پس تعذیب کفار و فجار از او واقع نتواند شد و چون تعذیب
واقع نتواند شد و هر که خبر داده است بصدور تعذیب در روز قیامت کذب باشد
و صدور کذب از او محال و حال آنکه هر دو واقع شد پس محال باشد خلق کفر و معاصی
از واجب الوجود تقریر این دلیل بقیاس استثنائی اگر خلق کفر و معاصی از واجب
جایز بودی و هر دو بر آن جایز نبودی لیکن هر دو جایز است بدلیل وقوع نتیجه دهد که

پس خلق کفر و معاصی از واجب جایز نباشد و همچنین اراده قبیح نیز قبیح است
بالضروره پس اراده کفر و معاصی نیز قبیح باشد پس جایز نیست که خدای تعالی اراده
کفر کند از کافر و اراده معصیت کند از عاصی بلکه اراده ایمان کرده از کافر و اراده
طاعت کرده از عاصی و از واقع نشدن ایمان از کافر و طاعت از عاصی یا اراده
کافر و عاصی خواسته نه بطریق جبر و حتم اگر بطریق حتم خواسته و واقع نشدی
معلول بیت و عجز لازم آمدی و حتم و جبر محال است چنانکه بیاید **فصل سیم**
در مسئله خلق افعال و دفع شبهه جبر بدانکه در افعال اختیاری عباد سه مذهب است
جبر و تفویض و امر بین الامرین مذهب حکما و جمهور علما و امامیه اشعری گوید
بنده را در فعل خود هیچ اختیار نیست بلکه فعل عبد واقع است بخلق خدای تعالی
و ارادهٔ وی بی وساطت ارادهٔ عبد و گوید ارادهٔ بنده مقارن فعل است
بی آنکه مدخلیتی داشته باشد در صدور فعل و این معنی اعنی مقارنت ارادهٔ فعل را
بدون مدخلیت کسب نام کنند و فرق میان فعل اختیاری و اضطراری چون
حرکت مرتعش بجبر و مقارنت ارادهٔ در اول و عدم مقارنت در ثانی کنند و
ظاهر است که این معنی اعنی مقارنت ارادهٔ با عدم مدخلیت و وقوع فعل بمجرد
خلق و اراده خدای تعالی جبر محض است و وی التزام کند جبر را و بنده را در فعل
خود مجبور داند و فساد این مذهب بغایت ظاهر است و الا تکلیف بی فایده بودی
و ثواب و عقاب باطل شدی بلکه عقاب منع بودی چه ایجاد فعل در دست دیگری

و تعذیب وی بر آن فعل قبیح است عقلا و ایضا بالضروره معلوم است مدخلیت
ارادهٔ ما در فعل ما باین معنی که اگر خواهیم کنیم بخواهش خود و اگر نخواهیم نکنیم جزم
خواهش خود و این ضروریست که هیچ شبهه در آن خود نتوان کرد و معتزله گویند
بنده مستقلست در ایجاد فعل خود بدون مدخلیت ارادهٔ واجب در فعل بنده
بغیر از اینکه ایجاد کردهٔ بنده را و صاحب اراده کرد انیده که با اراده خود علی سبیل
الاستقلال و هر چه خواهد کند و هر چه نخواهد نکند بدون آنکه خواهش و ارادهٔ
وی در حدوث مستند باری خارج از وی باشد و این معنی تفویض محض است
یعنی خدای تعالی ارادهٔ فعل را ببنده مفوض کرد انیده و با او واگذاشته و این
مذهب نیز باطل است چه خدای تعالی اعز است از آنکه ذرهٔ از ذرات موجود
تواند شد بدون استناد باراده وی لیکن بطلان این مذهب نظری است
و دلیلش آنکه چون ثابت بطلان ترجیح بلا مرجح و امتناع وجود ممکن بدون
وجوب پس لامحاله موجود فعل را از علت موجبه و آن علت اگر ذات عبد باشد
بی حاجت بانضمام امری که حادث شود در وقت فعل لازم آید امتناع تخلف فعل
معین از بنده مادام موجود است سابقا و لاحقا و این خلاف واقع است و اگر ذات
عبد و علیت فعل محتاج باشد بحدوث امری خارج از ذات پس عبد مستقل
در ایجاد فعل نباشد و این خلف است پس تفویض و استقلال عبد باطل باشد
و چون جبر و تفویض هر دو باطل باشد پس حق امر بین الامرین است چنانکه

بخواهش

در احادیث ائمه اطهار واقع شده و بیان اجمالیش آنست که خواجه نصیر طوسی
قدس الله سره در شرح جوهر الجزیه که ارادهٔ عبد علت قریبهٔ فعل است و ارادهٔ
حق علت بعیدهٔ وی اشعری نظر را مقصور بر علت بعیده کرده اینه قائل بجبر شده و
معتزله را نظر بعلت قریبه تنها نموده قائل بتفویض گشته و حق آنست که وقوع
فعل موقوفست بر مجموع ارادتین چنانکه عالم اهل بیت گفته لا جبر و لا تفویض
بل امر بین الامرین و بیان تفصیلش آنکه ثابت شد احتیاج فعل بحدوث امری خارج
از ذات فاعل و آن امر ارادهٔ فاعلست و حدوث ارادهٔ مستند بمجموع موارد
که مستند بارادهٔ حق تعالی لوجوب انتهاء سلسلهٔ جمیع الحوادث الی الواجب
تعالی و در این موضع شبههٔ عظیمی است و آن چنانست که هرگاه ارادهٔ فعل
مستند باشد بامری که نه معلول عبد باشد بلکه مستند باشد بواجب الوجود جبر
لازم آید چه فرقی نیست میان ایجاد فعل عبد بی وساطت ارادهٔ وی و میان ایجاد
فعل بواسطهٔ ارادهٔ که عبد در او مستقل نیست چه در هر دو صورت فعل
تخلف نتواند کرد و بنده قادر بر ترک نباشد و جواب این شبهه آنست
که این معنی ایجابست نه جبر و ایجاب هرگاه با اختیار باشد منافی اختیار نیست هر چند
اختیار واجب باشد چه در این صورت صادق است خواست و کرد بخواهش خود
و از اینکه خواهش او از او باملاء امری دیگر واجب شود در وی خواهش متصور نیست
بلکه ایجابی که منافی اختیار است ایجابی است که نه باختیار فاعل باشد بلکه بالطبع

باشد

باشد چون ایجاب نار مر احراق را بارادهٔ غیر فاعل باشد چون ایجاب فعل بندهٔ
بارادهٔ واجب چنانکه مذهب اشعریست و اما جبر آنست که فعل بی خواهش
و ارادهٔ عبد موجود شود یعنی ارادهٔ عبد را مدخلیتی در وجود فعل نباشد
چنانکه اشعری بآن قائل است چه در این صورت صادق نیست که بنده
خواست و کرد بخواهش خود و بالا اقل بنده خواست و دیگری کرد بسبب
خواهش بنده و این معنی لا محاله منافی کردن بخواهش است که معنی اختیاری
بودن فعل است پس از وجوب استناد ارادهٔ موجبهٔ فعل بواجب الوجود
جبر اصلا لازم نیاید و ایجابی که لازم آید منافی اختیار نباشد اگر گویند بیان فرق
فرق باین شود که یکی بمدخلیت اراده است و دیگری بدون مدخلیت اراده
اما در این معنی فرق نشود که فعل در هر دو صورت اضطراریست باین معنی که قادر
نیست بر ترک چه هرگاه نزد وجود داعی فعل واجب شود گویا ارادهٔ خود واجب
شود پس لا محاله قادر بر ترک نخواهد بود جواب گوییم لا نسلم که در صورت
اولی فعل اضطراری باشد چه اضطراری آنست که بی موجبیت اراده باشد و
آن صورت دویم است اما صورت اولی چون بموجبیت اراده است اضطراری
نیست و لا نسلم که در صورت اولی قادر بر ترک نباشد چه معنی قدرت آنست
که فاعل اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند و در صورت اولی چنین است که اگر نخواست
و اراده نمی داشت نمیکرد و نتوانسته باشد که اراده نداشته باشد و در مفهوم

قدرت معتبر نیست که ارادهٔ فعل نیز مقدور باشد بلکه مقدوریت فعل معتبر است
و پس اگر گویند فرق چیست که واجب تعالی فعل را در دست بنده ایجاد کند و ایجاد
چیزی کند که نزد وجود آن چیز بر بنده فعل واجب شود جواب گوییم که فرق آن زمین
تا آسمان است چه در صورت اول فعل را دیگری کرد و در صورت دوم فعل را بنده
خود بارادهٔ خود کرده و باید دانست که قوت دفع این شبهه در دلها بسبب قلت
دیر است چه مفهوم نتوانند کرد که منشا اعتراض اولست او لست بر مردم مشترک
نیک باید تامل کرد که نتوانند کرد که بسبب ملجا ساختن دیگری باشد یا بسبب آنکه
فعل را دیگری میکند و بنده نمیتواند معارضه شده باشد غیر نتوانند کرد
که بسبب زیادتی خواهش بنده باشد مگر در ذات الشر اینکه کسی را حکم ملجا
سازد بقتل کسی و کسی دیگر را بنابر عداوت مثلا قوت غضبی بحرکت در آید و بجهت
مشتاق کشتن او شود بمرتبه که نتواند خود را باز داشت از کشتن او و بر این
هر دو کس صادق است که نتوانند که نکشند اما یکی بنابر الجای دیگری و دیگری
بنابر غلبه خواهش خود بر کشتن را پس نیک تامل در این هر دو معنی کن
ببین که تفاوت بقدر تفاوت میان زمین و آسمان هست اما در اینجا بر دو
شبهه است مفهوم واجب شدن فعل نزد وجود شیء که منشا اعتراض دویم است
چه این مفهوم دو احتمال دارد یکی آنکه شیء علت فاعلی وجوب فعل باشد و
دیگری آنکه شیء علت معده وجوب باشد و وجوب باشد و علت فاعلیه

وجوب نباشد مگر ذات بنده لیکن با عدم شیء موکور یا بغرطیت وی و مراد
معنی دویم است چه صورت دائی علت معده انعدام خواهش است در نفس فاعل
و خواهش نفس فاعل منبعث شود لامحاله بخواهش فعل واجب شود پس بنده
خود فاعل وجوب فعل خود باشد با مراد دائی که مستند است بر سائر کثیره بواجب
الوجود پس چون علت معده که دائی باشد مستند است بواجب الوجود فعل
معین بر بنده نیست و چون علت فاعلیه فعل و وجوب فعل هر دو بعد است
لازم نیاید که فعل مخلوق خدا باشد پس جبر لازم نیاید و تفویض هم نباشد و
اینست معنی امر بین الامرین اگر گویند ذات بنده که علت فاعلیه وجوب فعل است
مخلوق خداست پس فعل نیز مخلوق خدا باشد و واقع بایجاب خدا جواب گوییم
هر که فعل بنده را باین معنی مخلوق خدا داند قائل جبر نیست بلکه قول بجبر است
که فعل را بی واسطه بنده مخلوق خدا داند اگر گویند که این معنی اگرچه جبر نیست اما
قریب است در مفسده با جبر چه خلق ذات عاصی مثلا که مقتضی معصیت است
و تعذیب بر معصیت در قبح مثل خلق معصیت در دست عاصی و تعذیب بر آن
بلا تفاوت جواب گوییم وقتی مثل آن باشد که خلق ذات عاصی برای معصیت
باشد با ذات اما اگر خلق او با ذات برای مصلحتی باشد و مفسدهٔ معصیت از او
بالعرض لازم آید هر آینه قبحی لازم نیاید چنانکه در مسئله شر بیاید بدانکه دفع شبهه
جبر تا باین غایت بنظر نرسیده گمان دارم که از کبار اعجاز این شبهه وقتی در خاطر

فاذا شاء الله العزیز والحمد لله علی فضله **فصل چهارم** در دفع شبهه شر و
بیان قضا و قدر بدانکه شک نیست در وقوع شر و در عالم کون و فساد و این
شر و لا محاله ممکن و ممکن لا بد است از علتی و جمیع علل ممکنات منتهی است
بواجب الوجود پس لا بد است انتهاء سلسله علل شر و نیز بواجب الوجود و حال
آنکه ثابت شد امتناع صدور شر از واجب الوجود و باز قوت این شبهه است که شر
قائل شر اند بوجود الهین واجب الوجود یکی فاعل خیر که یزدان نیز گویند و دیگری
فاعل شر که اهریمن نام نهند و جواب از این شبهه منع وجود شر نیست که
جمیع الوجوه شر باشد یا شر بیش غالب بود بر خیر بلکه آنچه مسلم است وجود
شریست که خیر بیش غالب بر شر بیش باشد و بر صاحب شبهه است اثبات ماده
که شر مطلق یا غالب الشر باشد نحن فی مدعاه المتنازع بلکه هر چه مطلقه شر بود
بنظر ملاحظه رود لا محاله خیر بیش غالب باشد و هر گاه چنین باشد لا بد است
انا یجاد چیزی که شر بیش قلیل باشد و خیر بیش غالب لان ترک وجود آنچه اکثر لاجل
الشر القلیل شر کثیر و ارتکاب اقل القبیحین هر گاه از هر دو کریه باشد قبیح نیست
عقلا و تحقیق آنکه وجود شر هر چند قلیل بود اگر بالذات باشد لا محاله محال است
اما هر گاه بالعرض باشد و بر تقدیر خیر کثیر بود محال نیست و جمیع موارد که مظنه
شر هست لا محال از این باب است پس نه لازم شود قول بتعدد الهین و نه
لازم آید استناد شر بود بالذات بواجب الوجود و اما قضا و قدر آن نیز منشا

اشکالی شده بیانش آنست که اتفاق اهل اسلام بلکه اکثر اهل ملل واقع است
و احادیث مستفیضه و بالمعنی متواتر که جمیع حوادث واقع شود بقضای خدای تعالی
و قدر وی و از جمله حوادث افعال عباد است پس هر گاه بقضا و حکم خدای تعالی
و تقدیر و خلق وی باشد بنده را اختیاری در آن نباشد و جوابش آنست که قضا و قدر
بچند معنی وارد شده یکی بمعنی خلق کما فی قوله تعالی فقضاهن سبع سموات ای فخلقهن
و قوله تعالی و قدر فیها اقواتها ای خلقها و این معنی در جمیع حوادث نتواند بود
چه بدلیل ثابت شد که افعال عباد مخلوق خدای تعالی نیست دویم بمعنی ایجاب و الزام
کما فی قوله تعالی و قضی ربک ان لا تعبدوا الا ایاه ای اوجب و قوله قدرنا بینکم الموت
ای الزمنا و این معنی نیز عام نتواند بود بلکه مخصوص بواجبات است و بس سیم بمعنی
اعلام و تبیین کقوله تعالی و قضینا الی بنی اسرائیل الکتاب لتفسدن فی الارض
و قوله تعالی الا امرأته قدرنا انها من الغابرین ای اعلمنا بذلک و کتبنا فی اللوح المحفوظ
و این معنی صحیح است در جمیع حوادث و حاصل این معنی علم واجب تعالی است
بجمیع موجودات کلیه و جزئیه چنانکه مذهب حکما است در قضا و قدر چه قضا
نزد حکما عبارتست از علم اجمالی کلی و قدر عبارتست از علم تفصیلی کلی جزئی و
بنابر این اشکال از طریق علم وارد میشود چه هر گاه علم واجب تعالی متعلق باشد بافعال
عباد پس خلاف آن واقع نتواند شد پس کسی که کافر گردانند و از عاصی عصیان
و حال آنکه علمش ازلی است خلاف کفر و عصیان موجود نتواند شد و لاجرم

لازم آید و چون ایمان و طاعت موجود نتواند شد مقدور نیز نتواند بود و مجبور
بکفر و عصیان خواهد بود و جواب این است که علم تابع معلومست نه معلوم تابع
علم چه علم صورتیست مطابق معلوم بطریقی که باشد علم تابع و مطابق وی باشد
پس چون کافر شد در لایزال اختیار کفر میکرد و خدای تعالی در ازل چنین دانست
که اگر او در حد ذات خود بخود میبود که اختیار ایمان میکرد و هر آینه مؤمن میشد
پس واجب تعالی موجب کفر کافر و ایمان مؤمن نبوده باشد و همچنین
در جمیع اشیا **فصل پنجم** در بیان حکمت خدای تعالی بدانکه اگر در افعال خدای
تعالی علل باغراض نبودی هر آینه عبث بودی و صدور عبث ممتنع است
از واجب الوجود چه واجب تعالی چون فاعل مختار است اگر غرض نبودی
که داعی بر فعل باشد صدور فعل از او ترجیح بلا مرجح بود و این محال است و
ایضا صدور عبث از عالم قبیح است عقلا و صدور قبیح از او محال چنانکه گذشت
پس افعال خدای تعالی معلل است باغراض و چون محال است رجوع غرض بوی
بسبب آنکه غنی مطلق است پس واجبست رجوع غرض بمخلوقات و چون
غرضی که راجع بغیر شود در حقیقت غرض نیست چه مبادی غرض آنست
که راجع شود بفاعل پس اغراض الهی عبارتست از مصالح و حکم چه مبادی
از مصلحت و حکمت آنست که راجع بخود بغیر پس خدای تعالی حکیم باشد در افعال
چه حکیم آنست که فعل بی مصلحت و حکمتی نکند و لغو و عبث از او صادر نشود

اگر

اگر گویند مصلحت و حکمت هر چند نفعی باشد راجع بغیر لیکن ایصال نفع بغیر نفعی
باشد برای وی و لا اقل اولی باشد نظر بوی از عدمش و الا نظر بوی مرجح
نباشد و ترجیح بلا مرجح لازم آید و هر گاه اولی باشد ایصال نفع بغیر برای وی
پس وی باین ایصال نفع بغیر کاست اولیتی باشد برای خود پس مستکمل باشد
بفعل خود و حال آنکه استکمال وی محالست چه هر مستکمل ناقص باشد در حد
ذات خود و نقص بر او روا نیست چنانکه گذشت جواب گوییم لا نسلم که ایصال
نفع اگر اولی نظر بوی نباشد ترجیح بلا مرجح لازم آید چه مرجح لازم نیست که اولویت
باشد نظر بفاعل بلکه مرجح ایصال نفع بغیر ذات واجب تعالی است چه ذات او
ذاتی است مقتضی ایصال نفع بغیر بلی اگر فعل او نفع بغیر نداشت صدور فعل
از او ترجیح بلا مرجح میبود چه ذات او مقتضی فعل مطلقا نیست بلکه مقتضی فعلیست
که نفع بغیر داشته باشد پس اگر بالفرض نافع غیر نباشد و نافع خود نیز نیست
و ذات نیز مقتضی چنین فعلی که نفع او نباشد نیست پس صدور چنین فعلی از او
هر آینه ترجیح بلا مرجح خواهد بود و این محالست اما هر گاه فعل نافع غیر باشد
صدور آن بلا مرجح نخواهد بود چه مرجحش ذات واجبست که مقتضی نفع غیر است
پس فی الحقیقه غرض و غایت در فعل واجب ذات واجبست چه غایت آنست
که داعی فاعل باشد بر فعل و چیزی که داعی واجب است بر فعل ذات اوست
که مقتضی ایصال نفع بغیر است پس ذات او غایت فعل او باشد و فاعل و غایت

در افعال الهی محقق باشد و لهذا گفتیم که حکم و مصالح در حقیقت غرض نیست بلکه اطلاق غرض
بر حکم و مصالح که افعال الهی مشتمل است بر او بطریق مجاز است بر سبیل تشبیه فعل او
بفعل با یعنی فعل او مشتمل است بر چیزی که اگر آن چیز در فعل با میبود غرض میبود چه غرض
چیزی را افعال با موجب کافی است برای با پس در حقیقت غرض با خود در افعال او واجب
چون موجب کافی برای او نیست پس در حقیقت غرض نیست بلکه شبیه است بغرض پس
اطلاق غرض بر او بتشبیه و مجاز باشد این بود دفع این شبهه و اشاره مستلزم بشبهه مذکوره
شده نفی غرض از فعل الهی کرده اند و از همچکس بجا نرسیده که دفع این شبهه کرده باشد
بلکه حق در جواب از تکلیف کرده اند که مجرد ایصال نفع بغیر بی آنکه اولی نظر بفاعل باشد
مرجح فعل نمی شود و این مکابره محض است چه ایصال نفع بغیر بی آنکه اولی نظر بفاعل
ساوی باشد تا ایصال نظر بفاعل مرجح نشود صادر نمی تواند شد و اولویت هر گاه نظر بفاعل
نباشد بلکه نظر بغیر باشد چگونه مرجح اولی الشان دین با نظر الی الفاعل نمی تواند شد و حکما
باین شبهه جسته قائل شده اند واجب تعالی کرده اند یعنی گفته اند واجب تعالی فاعل بقصد نیست
بلکه فاعل بالرضا است چه قصد تعالی متعلق بچیزی شود که اولی باشد نظر بفاعل مرجح
فعل نمی تواند بود که اولی باشد نظر بواجب الوجود و الا استکمال واجب لازم آید پس
فعل واجب بقصد نمی تواند بود و مراد ایشان از قصد قصد بالذات است نه اعم
بالذات و بالعرض پس دعوی ایشان حقست و استدلال ایشان تمام چه مقصود
بالذات البته باید که اولی باشد نظر بفاعل پس مراد ایشان نیز اینست که مقصود

بالذات

بالذات رضایت در فعل الهی ذات اوست نه فعل یا امری که مشتمل باشد فعل بر ایصال
ایصال نفع بغیر اما رضای بالذات لازم نیست که متعلق باولی باشد بلکه تواند بود که متعلق
باحد المتساویین باشد و مرجح لازم نیست که نظر بر اولی راجح باشد بلکه رجحان مرجح
در نفس الامر بجهت صدور کافیست و مرجح نظر بصدور لازم نیست که اولویت باشد
نظر بفاعل چه اقتضای ذات مرجح کافی است و با بجا فاعلیت بالرضا است که ذات
مقتضی فعل مشتمل بر حکمت و مصلحت باشد چنانکه در مقابلش فاعلیت بالطبع است
و فاعل بالطبع آنست که ذات مقتضی فعلی باشد که آن فعل از این حیثیت که مقتضای
آن ذات است مشتمل بر حکمت و مصلحت نباشد اگر چه از آن حیثیت که آن ذات مقتضای
ذاتیست که مقتضی فعل محکم است مشتمل بر مصلحت و حکمت تواند بود مانند افعال
طبایع چه افعال طبایع از این جهت که مقتضای طبایعند مشتمل بر حکم و مصالح نمی تواند بود
چه طبایع را شعوری بحکم و مصالح نیست اما از این جهت که طبایع مقتضای ذات
واجب الوجود است که مقتضی افعال محکم است لا محاله مشتمل است بر حکم و مصالح

فصل ششم در بیان حسن تکلیف بدانکه تکلیف در لغت بمعنی بر مشقت
داشتن است و در عرف شرع عبارت از دعوت الهی است مر عباد را بامور شاقه
دعوتی مشتمل بر وعد و وعید و مراد از وعد وعده دادنست بثواب در آخرت
و وعید عبارت از بیم دادن است از عقاب در آخرت و مراد از ثواب نفع مستحق است
از روی تعظیم و مراد از عقاب ضرر دردناکیست از روی اهانت چون

این معنی دانستی بدانکه خلاف کرده اند قائلین بحسن و قبح عقلیین در آنکه حسن تکلیف
عقلیست بمعنی اخص یا نه و مراد از عقلی اخص آنست که عقل مستقل باشد در ادراک
جهات حسن و قبح بدون استعانت کشف شرع و عقلی بمعنی مذکور سابقا اعم بود از آنکه
محتاج بکشف شرع باشد یا نه پس هرچه محتاج بکشف شرع نباشد عقلی بمعنی اخص باشد
و هرچه محتاج بکشف شرع نباشد شرعی بمعنی مقابل عقلی بمعنی اخص پس آنکه متفقند
در عقلی بودن حسن تکلیف بمعنی اعم مختلفند در اینکه عقلی بمعنی اخص نیز هست
یا نه و تکلیف بر دو گونه است یکی تکلیف عقلی مانند حکم عقل بوجوب واجبات عقلیه
و حرمت محظورات عقلیه چه حکم عقل دعوت بسوی الهی که حاصل آن عقل است چنانکه
شرع دعوت بسوی الهی که حاصل آن نبی است لهذا بعضی از اکابر گفته اند که عقل از شریعت
اند داخل و شرع عقلی است از خارج دویم تکلیف شرعی مانند حکم شرع بوجوب شرعیه
و محرمات شرعیه و شک نیست در عقلیت حسن تکلیف عقلی بلکه نزاع در حسن تکلیف
شرعی است یعنی عقل می یابد حسن تکلیف شرعی را یا نه و حق آنست که عقل می یابد
حسن تکلیف را اما بنظر نه بضرورت و دلیل بر حسن تکلیف آنست که نفس ناطقه
مجرد است و صاحب قوی مختلفه متضاده که اعظم آنها عقل است و شهوت
که یکی مستعد تحصیل معرفت الهی و استحقاق قرب و جوار رب العالمین است
و دیگری مهیای محافظت بر امور نظام بدن که غرض اصلی از آنها حفظ وجود شخصی
و نوعی انسانست و سائر قوی بعضی جنود و اعوان عقلند و بعضی جنود و اعوان

شهوت و بقدر امکان تدبیر توانند نمود که طائفه دویم از قوی بر کرده و باعانت قوت عقلی
بدون آنکه مزیدی در غرض هر طائفه مقصود شود و اقل مراتب اعانت مذکوره
آنست که معارضه با قوت عقلی نکند و بر آن غرض اصلی وی بان ندارند و با
تدبیر مذکور طائفه اول بر کرده و باعانت و خدمت طائفه دویم بجبلتی که بالکلیه
از غرض اصلی خود باز مانده از استحقاق جوار رب العالمین محروم گردد و حال آنکه
غرض اصلی از وجود انسان تحصیل استحقاق مذکور است که غایت قوت عقلی اوست
و غایت قوت شهوت که موجب حفظ وجود تعلقی است نیست مگر اینکه او را
در سوق وجود تعلقی میسر شود و تحصیل استحقاق مذکور و تدبیر مذکور ضبط قوای
ظهور است از سیل بطریق افراط و تفریط که یکی موجب اضرار بغرض قوت عقلی است
و دیگری مقوی تفویت غرض مطلوب از خود که آن نیز منجر بتفویت غرض قوت
عقلی است و ضبط مذکوره مقرون اکثر عقول بلکه بوجه تمام و کمال مقدور هیچ عقل
نیست بلکه موقوف است بتعریف الهی که بصدور اوامر و نواهی متحقق تواند
شد که عبارت از آنست تکلیف شرعی پس صدور تکلیف از واجب الوجود
حسن باشد عقلا بنابر اشتمال بر فائده عظیمه که بدون آن حاصل نتواند شد این
بود بیان حسن تکلیف و بیان وجوب نیز در باب نبوت بیاید انشاء الله تعالی
و چون حسن تکلیف دانستی بدانکه حسن تکلیف مشروط است بشرطی چند که
بعضی راجع است بنفس تکلیف و بعضی بفعل مکلف و بعضی بمکلف و بعضی بمکلف

اما آنچه راجع است بنفس تکلیف آنست که تکلیف مقدم باشد بر زمان فعل تا مکلف
مهیای فعل تواند شد و آنچه راجع بنفس فعل است امکان فعل است چه تکلیف
بحال قبیح است عقلا و آنچه راجع است بمکلف علم او است بحسن و قبح افعال تا
بفعل قبیح و ترک از فعل حسن نکند و بقدر جزای هر فعل یا در ثواب نقص و در عقاب
زیاد واقع نشود و آنچه راجع است بمکان تکلیف او است بقدر علم او و با امکان
تحصیل علم بکیفیت فعل چه تکلیف عاجز از فعل یا از علم بکیفیت فعل قبیح است عقلا

فصل هفتم در وجوب لطف بر خدای تعالی و ملائکه قائلین بحسن عقلی تکلیف
قائلند بوجوب لطف عقلا و لطف عبارت از آنست که مکلف بسبب آن امر بر طاعت
شود یا از ارتکاب طاعت دور شود از ارتکاب معصیت بحیثیتی که آن امر بر حد الجا
و اضطرار بفعل طاعت و اجتناب از معصیت نکند تا موجب بطلان ثواب شود
چه موجب ثواب اختیاری بودن فعل است پس اگر مکلف ملجا شود بکردن فعل
هر آینه اختیار سلب گردد و دلیل بر وجوب لطف عقلا بر واجب تعالی آنست
که واجب تعالی تکلیف کرده مر بندگان را بفعل طاعت و ترک معصیت و غرض
از تکلیف نیست مگر امتثال اوامر که طاعت جای شان او و انتهای از نواهی که مراد
از ترک معصیت او است و الا تکلیف بی فائده و عبث بود و چه فعل بی فائده
قبیح است عقلا چنانکه گذشت پس هر گاه مکلف دانست قادر باشد بر امری که
سبب او مکلف بامتثال نزدیک گردد و بر او آسان شود بسبب آسان شدن آن

امتثال کند و اگر آن امر نباشد دور شود از امتثال و بر او دشوار گردد و بسبب دشواری
ابا امتثال کند پس هر آینه واجب باشد بر مکلف فعل امر مذکور که لطف عبارت
از آن تا حاصل شود غرض از اعانت تکلیف و اگر نکند امر مذکور را هر آینه مناقض
غرض خود باشد و نقض غرض از حکیم قبیح است عقلا پس فعل لطف واجب است عقلا
پس اقل بطریق شکل اول گوییم ترک لطف نقض غرض است و نقض غرض قبیح
نتیجه دهد که پس ترک لطف قبیح است و بعد از آن بطریق قیاس استثنائی گوییم
هر گاه ترک لطف قبیح باشد فعل لطف واجب باشد لیکن ترک لطف قبیح است نتیجه
دهد که پس فعل لطف واجب هو المطلوب و چون وجوب لطف را دانستی بدانکه
اگر از جمله افعالی است که موجود آن خدای تعالی است واجبست بر خدای تعالی
ایجاد آن و اگر از جمله افعالیست که ممکن است وجود آن از مکلف واجب است بر
خدای تعالی اعلام مکلف بدان فعل و واجب گردانیدن آن بر مکلف و الا اگر واجب
نکرداند آن فعل را هر آینه جایز خواهد بود که مکلف ترک آن فعل کند و مجبور شود
بترک مکلف به و نقض غرض لازم آید و اگر از جمله افعالیست که از غیر خدای
تعالی و غیر مکلف صادر شود افزوده شود در شرط حسن تکلیف بفعلی که فعل
مذکور لطف باشد در آن فعل علم بوجود و صدور لطف از فاعل وی و الا
تکلیف بفعلی که لطف در او معلوم الوجود نباشد نقض غرض خواهد بود

فصل هفتم در بیان وجوب اصلح بر خدای تعالی بدانکه چون ثابت شد

که فعل خدای تعالی مبنی بر حکمت و مصلحت است و مصلحت بر دو گونه است یکی
نظر به موجودات که نظام کل عبارت از آنست و یکی نظر به خود و عقلاً هر دو
مقدم است بر ثانی یعنی هرگاه جزئی مقتضای مصلحت کل باشد و منافی مصلحت جزء
و یا بر عکس واجب است تقدیم مقتضای کل بر مقتضای جزء و عقلاً این پس خلاف نیست
در اینکه آیا هر کدام از مصلحتین واجب است که بر اتم وجوه ممکنه باشد یا نه جمهور
قائلین بحسن و قبح عقلی بر مذهب اشاعره و جمهور منکرین بر مذهب ثانی و حق
مذهب اول است چه هرگاه مصلحت اتم که اصلح عبارت از آنست مانع نداشته
باشد و حال آنکه داعی بوجودش البته محقق است چه اصل مصلحت داعی است
بوجود پس هر اینه انسان اصلح و افاضه غیر اصلح با وجود آنکه ترجیح مرجوح است
و منع از این جهت که ترجیح مرجوح است قبیح نیست عقلاً از این جهت که ترک
اصلح است و احدی غیر اصلح و این مذموم است عقلاً بالضروره پس بطریق قیاس
استثنائی گوییم هرگاه ترک اصلح قبیح باشد وجود اصلح واجب است لیکن ترک
اصلح قبیح است نتیجه دهد که پس وجود اصلح واجب است پس معلوم شد که وجوب
اصلح تنها همین وجوب غیر نیست تا لازم آید که محل نزاع نباشد بلکه وجوب
علیه نیز هست که محل نزاع است پس لازم نیاید امری که وجوب بسبب
وجود داعی و عدم مانع وجوب بمعنی لزوم وجود معلول است بر علت تامه
را و این وجوب عنایت نه بمعنی استحقاق ذم بر ترک که وجوب علیه است

و اینست محل نزاع و چون گفتیم که مقدم است احد المصلحتین بر آن دیگر پس اگر
مصلحت اتم که اصلح عبارت از آنست مصلحت کل باشد متعین است در وجوب
خواه منافی مصلحت جزء باشد و خواه نه و اگر مصلحت جزء باشد و منافی مصلحت
اتم کل نباشد نیز واجب است و اگر منافی مصلحت اتم کل باشد واجب نیست پس
مدفوع غروب بسیاری از شبه منکرین مانند اینکه گویند اصلح بحال کافر جبلی در تمام
عمر بار اهل و اقات آنست که در اصل مخلوق نگردد و یا در طفولیت بمیرد با مسلوب
العقل باشد زیرا که باز تا موجب خلود در نار گردد و همچنین اصلح بحال انبیا
آنست که در هر وقت انبیاء و اولیا موجود باشند و هرگز نمیرند تا هدایت
عباد در جمیع امور کنند و ابلیس و ذریت وی هرگز نباشند تا اغوای عباد نکنند
حال آنکه واقع اماته انبیاء و اولیاست و ابقای ابلیس و ذریه وی و وجه آنکه
دانسته شد چه حدوث حوادث مستند است بمجموع امری که مستند بواجب
تعالی و این معنی اعنی ترتیب اسباب در حدوث حوادث و توسیط وسائط
در وجود مسببات بنا بر مصلحتی است راجع بنظام کل که نقصان مصلحت برای
جزء مصلحت بر تقدیر تسلیم نمی‌انجامد و حال آنکه اصلحیت مذکوره در محل نزاع
بلکه اصلح بحال کافر مذکور ابقای وی است تا در موضع استحقاق خلود در جنت
در آید و موجب خلود در نار لازم نیاید و مگر از سوء اختیار خود و همچنین اصلح
بحال عباد مکلفین اینست که در بعضی اوقات انبیا نباشند و اولیا نیز نمیرند

باشد تا سبب مجاهده و رام کردن و تحصیل علوم و غیره و فوت بدرجات مجتهدین
و علما و اصحاب و چون وجوب اصلح را متعلق ساختیم بعدم مانع دانیم بنابر آنکه
هر اصلحی که مقصود شود واجب باشد پس ممتنع شود این شبهه نیز که اگر منوط بقدرت
الهی غیر متناهی است هر مرتبه را که اصلح فرض کنی اصلح از آن ممکن الغیر النهایه
یلزم ان لا یکون تاثیر امور کمالی ما هو الواجب علیه و وجه اندفاعش آنست
که عدم تناهی مقدورات الهی بحسب امکان ذاتی است نه بحسب امکان وقوعی
و این مجمع علیه است و وجوب رعایت مصالح و انتفای مفاسد آنست که غیر متناهی
بحسب امکان ذاتی را متناهی بحسب امکان وقوعی ساخته پس هر اصلحی لازم
که اصلح از او ممکن الوقوع باشد یکی دیگر از شبهه اینست که گویند اگر اصلح واجب
باشد لازم آید که هر چه خدای تعالی کند اصلح باشد پس لازم آید که خدای
تعالی بر کسی تفضل نتواند کرد چه هر چه کند تادیه واجبی باشد و ساقط نتواند شد
و حفظ امانت پس لازم آید که خدای تعالی مستحق شکر نباشد و نیز لازم آید که تکلیف
بلیات و انجاح حاجات نتواند کرد و بطلان فائده دعا و سؤال لازم آید چه هر چه
اصلح است کرده باشد البته و تغییر واجب نتواند کرد و این شبهه از اعظم شبهات است
و جوابش آنست که استحقاق شکر بر ابتدای وجود و اصل ایجاد است که بفضل محض است
چه بر او واجب نیست که کند بلکه واجب است که اگر کند خوب کند و بد نکند چنانچه
عقلا آنست که اگر کسی کاری کند خوب تواند کرد و بد کند نه آنکه کاری دانند نکند

شبهه

و اگر گویند که ابتدای وجود نیز مبنی بر مصلحت است و رعایت اصلح در او نیز معتبر است
پس واجب باشد جواب گوییم که سخن در این است که ابتدا بوجود اصلح و جوبش غیر مسلم است
بلکه تحقق وجوب اصلح بعد از ابتدای وجود است و سر آنست که پیش از اراده ایجاد باری
که مستدعی اصلحیت باشد تحقق نیست تا رعایت آن واجب شود بلکه امر مستلزم ایجاد
بعد از اراده ایجاد و مقصود نظام تحقق پذیرد و بالجمله اراده ابتدای ایجاد تفضل محض است
و موجب استحقاق شکر و حال آنکه وجوب خلاف منافی استحقاق شکر بودن مسلم نیست
چه شکر نیست مگر بر جمیل اختیاری و دانستی که وجوب نه منافی اختیار نیست چه وا
وجوب علیه که مقصود مکره باختیار و اما بطلان فائده دعا و سؤال لازم آید که دعا
و سؤال از اسباب متضمن مصلحت نباشد لیکن از اسباب مصلحت است چه گاه باشد
که چیزی مستدعی منه برای سائل مصلحت نباشد پس رعایت اصلح واجب نفوذ بسبب
دعا مصلحت بهم رسد و رعایت اصلح واجب گردد **باب سیم** در نبوت و مراد
از نبوت اعتقاد کردنست بوجوب بعثت انبیا و تصدیق انسان فی کل ما جاء به
من عند الله تعالی بتخصیص پیغمبر ما محمد صلی الله علیه و آله و علیهم السلام و جمهور بنی نوع انسان
از انسان مبعوث از جانب خدای تعالی بجهت تبلیغ اوامر و نواهی الهی به بندگان اعم
از آنکه صاحب شریعتی مستقله باشد یا نه و اعم از آنکه کتاب آسمانی با او نازل شده باشد
یا نه و شریعت عبارت است از طریقه نبی که مشتمل باشد بر کیفیت عمل اوامر و نواهی
الهی و کتاب عبارت است از کلام الهی که جبرئیل آورده باشد بر نبی اعم از آنکه بر نبوی

یا اسناد لوحی نوشته او نوشته باشد یا آن کلام را جبرئیل هم بر نبی خوانده باشد و نبی آنرا
گرفته و جبرئیل هم عبارتست از ملکی که او رسانندهٔ پیغام الهی باشد بر نبی یا بنی جنس کلام
برساند و رسول گاهی بمعنی نبی اطلاق میشود و گاهی مخصوص میباید به پیغمبری
که دارای شریعتی با کتاب علیحده باشد و لفظ نبی صیغه فعیل است بمعنی فاعل و مشتق
از نبا بمعنی خبر بنا بر آنکه او رسانندهٔ خبر است از جانب خدای تعالی و یا آن نبوت بمعنی
رفعت است بنا بر آنکه رفیع الشأن است و در این وقت فعیل بمعنی مفعول است یعنی
رفیع گردانیدهٔ خدای تعالی شأن او را و در این باب چند فصل است **فصل**
اول در بیان حسن بعثت انبیا و وجوب آن عقلاً بدانکه بعثت انبیا فضل است
بر فواید بسیار اول تقویت عقل در احکامی که مستقل است بدریافتن آن و دلالت
عقل باحکامی که مستقل نیست بدریافتن آن دوم تنبیه کردن و آگاه کردن
عقل بجهت تحصیل معرفت الهی که سرمایهٔ حیات و بقای جاودانی و سعادت
دو جهان او است چه معرفت اگرچه عقلیست لیکن عموم مردم بنا بر آنکه مشغول
جسمانی و شهوات حیوانی که میل و رغبت بآن بالطبع غالب است بر انسان نزد
مغفل میباشند که در خواب و همچنانکه حواس در وقت خواب ادراک محسوسات
نتوانند کرد عقل نیز با فرو رفتگی در لذات ادراک معقولات نتواند کرد پس بعثت
انبیا مر ایشان را از خواب غفلت بیدار میکرد و متوجه ادراک معقولات و
تحصیل معارف میساخت سوم دلالت کردن بچیزی که نافعست از افعال و اخلاق

مر نفس مردم را و بچیزی که نافع است از اغذیه و ادویه مر بدن مردم را و دلالت
کردن بچیزی از افعال که ضرر رسانده است مر نفس را و بچیزی از اغذیه و ادویه
که ضرر رسانده است مر بدن را چه اکثر منافع و مضار بدن نیز مستفاد از انبیاست
چنانکه جمیع منافع و مضار نفسانی مستفاد از ایشانست بسبب آنکه طریقی دیگر
نیست مر عقل را بمعرفت مضرت و منفعت مغذا و دوا مگر تجربه و تجربه موقوف است
بر عمر طولانی و وقتی که ممکنست در آن بعمر خلاف و هلاک جمیع مردم پس لابد است
از وجود کسی که از جانب خدای تعالی عارف باشد بمضار و منافع اشیا و لهذا
فردی از افراد انسان که خدای تعالی خلق کرده پیغمبر بود چهارم حفظ نوع انسان
و بیانش اینست که انسان مدنی بالطبع است یعنی افراد انسان بالطبع محتاجند
بمعاونت یکدیگر در امور معاش و حیات چه تحصیل غذا و لباس و مسکن
و آلات زراعت و سلاح جنگ بجهت دفع عدو و مانند آن از امور صناعیه که
موقوف است بصناعت انسان و محتاج است بهمه انحاء هر فردی از افراد انسان
مقدور هیچ فردی از افراد انسان تنها نیست بالفرد و بلکه محتاج است باجتماع
جماعتی از مردم و در مکانی که در آن مکان هم نزدیک توانند بود تا هر کدام مشغول شوند
بصناعتی و از مجموع صناعها آسان شود تحصیل اسباب معاش و موقوف است
از مکان مخصوص مذکور است و انسان مدنی است یعنی محتاجست بودن در مدینه
تا آسان شود معاونت یکدیگر پس چون نوع انسان محتاج است باجتماع در معاش

با یکدیگر ظاهر است که اجتماع و معامله نظر وقوع جور و ظلم و هرج و مرج است
که موجب اختلال و امر اجتماع و فساد و فائده جزئیست پس لابد است از وجود
عدل که بسبب آن هر کس بقدری که مستحق آن باشد بدهد و بالجمله مقصان ظاهر است
که جزئیات حقوق غیر محصورات و ضبط آن بر وجه جزئی غیر مقدور پس
لابد است در تحقق عدل از وضع قوانین و قواعد کلیه که از آن قانونهای و قاعده
کلیه استنباط جزئیات عدل در حقوق جزئیه توان کرد و آن قوانین موقوف است
بواضع و قرار دهنده و آن واضع باید که حاکم شخصی باشد که هر کس اطاعت او
عقلا به قرار داده او کنند و هیچکس با او مخالف نباشد پس لابد است که آن شخص
صاحب سیاست و قدرت بر جزا دادن و زجر کردن باشد تا مردم طوعا و کرها
انقیاد وی کنند و اوامر و نواهی وی در مردم نافذ و جاری شود و ظاهر است که این
منزلتیست غایت عظیم که هر کس را احوال آن در سر افتد و هیچکس بدان بدون
خواهد کرد پس لابد است که صاحب آن منزلت مخصوص و موید باشد بایات و تحریک
از جانب خدای تعالی تا دیگری را با وی در آن منزلت منازعت و مخاصمت و دعوی
حسد و چشمی نرسد و مراد از نبی نیست مگر چنین شخصی و از نبوت مگر چنان
منزلتی پس ثابت شد احتیاج حفظ نوع انسان بتحقق نبوت در وجود پیغمبری
پنجم اشتمال بر لطف چه در هیچ شریعتی نیست که اخبار بثواب و عقاب
مقربست مر مکلف بتکالیف عقلیه را بفعل واجبات عقلیه و ترک منهیات عقلیه

وایضا

وایضا هیچ شریعتی نیست مگر که مشتمل است بر تکالیف شرعیه و تعهد تکالیف
شرعیه مقرب مکلف است بتعهد تکالیف عقلیه نیز نا محاله پس نبوت از وجهی
مشتمل باشد بر لطف و این فوائد خمسه دلیل است بر حسن بعثت بنا بر اشتمال قول
که حاصل نتوانند شد بدون بعثت و فائده خامسه اعنی اشتمال بر لطف دلیل است
بر وجوب بعثت نیز بنا بر وجوب لطف بر واجب تعالی چنانکه گذشت و چون
امر وجهین اشتمال بعثت بر لطف اشتمال وی بود بر تکالیف شرعیه ثابت
شد وجوب تکلیف شرعی نیز بنا بر آنکه لطف است در تکالیف عقلیه **فصل**
دویم در بیان وجوب عصمت انبیا بدانکه مراد از عصمت غریزه ایست که منع
باشد بآن صدور داعیه گناه و بسبب امتناع صدور داعیه گناه منع باشد
صدور گناه با قدرت بر گناه و فرق میان وی و عدالت آنست که عدالت ملکه ایست که
مانع باشد از صدور گناه نه از داعیه گناه و منع از گناه نیز اعلی باشد نه کلی پس با وجود
عدالت صدور گناه منع نباشد چه امتناع بسبب عدم داعی منافی قدرت نیست
چنانکه وجوب بسبب داعی منافی قدرت نیست و عصمت لطفی است که خدای تعالی
مخصوص ساخته جماعتی که حصول غرض الهی از وجود آن جماعت موقوف است بوجود
آن لطف مانند انبیا چه غرض الهی از بعثت انبیا تبلیغ است و فائده تبلیغ
حاصل نشود مگر بحصول علم یقینی بصدق انبیا و حصول یقینی بعینه موقوف است
بر امتناع صدور کذب و امتناع صدور کذب موقوف است بعصمت پس عصمت

انبیا واجب شود بسه وجه یکی آنکه عصمت لطف است بر انبیا در تبلیغ که
تکلیفی است مخصوص بایشان چه لطف آنست که مقرب مکلف شود و عصمت
نیز مقرب انبیا است بادای تکلیف مخصوص که تبلیغ است دویم آنکه عصمت انبیا
لطف است بر مکلفین زیرا که تکلیفی است بر مکلفین باجابت او وجود عصمت
انبیا مکلفین نزدیک شوند بطریق ایشان و در تقریر این هر دو وجه بطریق شکل
اول گوییم عصمت انبیا لطف است و لطف واجب نتیجه دهد که پس عصمت انبیا
واجب است سیم آنکه حصول غرض الهی از بعثت انبیا موقوف است بعصمت انبیا پس
اگر عصمت نباشد غرض الهی حاصل نشود پس بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر عصمت
انبیا واجب نباشد نقض غرض الهی لازم آید لیکن نقض غرض الهی ممتنع است نتیجه دهد
که پس عصمت انبیا واجب باشد و چون وجوب عصمت ثابت شد پس هر شخصی که
بودنش ثابت شود جزم حاصل شود که معصوم است پس واجب است تحقق عصمت در نبی
نبوت او است بدانکه خلافی است در اینکه عصمت انبیا از چه چیز واجب است از کذب
شما یا از غیر کذب نزد و کذب در تبلیغ یا در غیر تبلیغ نزد و غیر کذب صغیره یا کبیره
و صغیره خسیسه و غیر خسیسه نزد و هر کدام یا سهوا یا عمدا و بعد از بعثت یا
قبل از بعثت نزد و حق وجوب عصمت انبیا است مطلقا از کذب و غیر کذب صغیره
و کبیره عمدا و سهوا بعد از بعثت و قبل از بعثت اما از کذب در تبلیغ بنا بر مذهب
با تبلیغ و از کذب در غیر تبلیغ و از غیر کذب نیز مطلقا بسبب وجوب اتباع

چه چون صدور ذنب مطلقا منافی وجوب اتباعست اما بعد البعثة فظاهر و
اما قبل البعثة عصمت لازم النفرة المانعة عن الاتباع و لو بعد البعثة پس در تقریر مطلبین
بطریق استثنائی منفصل گوییم اگر صدور کذب در تبلیغ از نبی جائز بودی غرض تبلیغ
باطل شدی و چون غرض تبلیغ باطل نتوانستی شد نتیجه دهد پس صدور کذب در تبلیغ
جائز نتوانستی بود گوییم اگر صدور ذنب مطلقا از نبی جائز بودی اتباع جائز و واجب نبودی
لیکن اتباع واجب است نتیجه دهد پس صدور ذنب مطلقا جائز نیست و بطریق
قیاس استثنائی منفصل گوییم اما ان یکون النبی جائز الکذب فی التبلیغ و اما ان یکون
غرض التبلیغ حاصلا لکن غرض التبلیغ واجب الحصول نتیجه دهد فلا یکون النبی
جائز الکذب فی التبلیغ و گوییم اما ان یکون النبی واجب الاتباع و اما ان یکون جائز
الذنب مطلقا لکنه واجب الاتباع نتیجه فلا یکون جائز الذنب مطلقا بدانکه
چنانکه واجب عصمت انبیا از ذنوب واجبست تنزه انبیا از جمیع عیوب جسمانی
و اخلاق ذمیمه نفسانیه و امراض مزمنه و خساست ذات و دناءت و کفر باو
امهات و رذالت قبیله و بالجمله جمیع اموری که موجب نقص طباع باشد تا مانع
از گرویدن مردم باو نشود و همچنین واجب است اتصاف او بصفات کمال و اخلاق
حسنه و شمائل حمیده و گرامی بادر شرافت قبیله تا موجب رغبت مردم باو و انقیاد
و اطاعت او شود و دلیل براین آنکه اگر منزه از عیوب و رذائل مذکوره و متصف
بصفات و فضائل موصوف باشد هر اینه امت بانقیاد او که مکلفند بان نزدیک

و از تخالف دور خواهند بود پس بودن نبی بعثت مذکوره لطف باشد
و واجب است بر خدا تعالی **فصل سیم** در طریق معرفت صدق نبی در دعوی
نبوت بدانکه طریق معرفت صدق دعوی نبوت منحصر است در ظهور معجزه
و معجزه امریست خارق عادت که مطابق دعوی باشد و لابد است که بیان
کنیم معنی خرق عادت را بحیثیتی که ممتاز شود از اموری که اند خرق عادت
و خرق عادت نباشد مانند سحر و شعبده و طلسمات و تیزیات و امثال آنها
پس گوییم هر چه حادث شود از حوادث خواه وجود و خواه عدم لا محاله او را سببی
باشد از اسباب چه خدای تعالی مصلحت در این دیده که خلق اشیا باسباب
کند و این معنی اعنی خلق کردن اشیا را باسباب عادیه اند گویند و اسبابی که خدای
تعالی بجهت حدوث حوادث در این عالم تقدیر کرده بر سه گونه است اسباب سماویه
تنها و اسباب سماویه تنها و مرکب از ارضیه و سماویه اسباب ارضیه منحصر است
در طبایع و کیفیات اجسام بسیط و مرکب از عنصریات و اسباب سماویه که عادت
علویه تاثیر در این عالم منحصر است در حرکات و اوضاع کواکب و افلاک و اسباب
مرکبه مرکب باشد از این هر دو قسم مثل آنکه گویند دوای
فلانی مثلا اگر بر فلان ساعت تناول کند فلان اثر کند
و الا نکند پس هر چه حادث شود در این عالم بسببی از اسباب
مذکوره آید واقع بر مجرای عادت باشد و اگر حادث شود بغیر

وساطت سببی از اسباب مذکوره هر آینه بیرون از مجرای عادت باشد و عادت بان
خرق شود و خرق عادت عبارت از این باشد مثلا شق قمر معلوم است بالضروره
که یکی از اقسام اسباب مذکوره نتواند بود پس خرق عادت باشد و همچنین مجیء شجر
بسببی از اسباب حادثه نتواند بود چه اسباب عادیه حرکت منحصر است در اراده
و طبیعت و قسر و شجره بالضروره عادم اراده است و حرکت طبیعیه یا بجهت فوق است
و یا بجهت تحت و حرکت قسریه یا جذب است یا دفع و مجیء شجره حرکتیست و هیچ
قسم از اقسام مذکوره نیست پس خرق عادت باشد و گاه باشد که امری حادث شود
بسببی از اسباب عادیه لیکن آن سبب خفی باشد و ناظر گمان کند که بلا سبب حادث
شده و مشتبه شود بخرق عادت و تیزیات و طلسمات از این باب بود و گاه باشد
که در خیال در آید که چیزی حادث شده و در خارج چنان نباشد و سحر و جادو از این
باب بود پس اصل عامی نداند که برای سببی از اسباب عادیه خرق عادت باشد
اگر مقرون باشد بدعوت نبوت یا امامت یا امری که اختصاص بآن امر باشد مگر از جانب
خدای تعالی و مطابق آن دعوی باشد معجزه باشد و گاه باشد که مقرون باشد بدعوی
لیکن بر عکس دعوی ظاهر شود آنرا معجزه نگویند چنانکه نقل شده از مسیلمه
کذاب که شیر و بینا شدن اعور بر ادعای حضرت رسالت و دعا کرد بجهت اعوری
فذهبت عینه الصحیحه و دید و فرعون راه باز شده دریا بجهت موسی علیه
علی نبینا و آله السلام و گفت موسی زده این طریق کنم تفهیم الموج فاضربوا بعصاکم

در روم خلیل سلامت ابراهیم را در آتش و گفت من نیز آتش را بر خود بر و سلام کنم
تمام شد نار فاحرقت بحیث و خرق عادت که دلالت کند بر بعثت پیغمبری قبل بعثت را ارهاص
گویند مانند انکسار ایوان کسری و انطفاء آتشکدهٔ فارس و انخمار بحیره ساوه در شب
مولود پیغمبر ما ص و تظلیل غمامه و تسلیم احجار و قبل از بعثت و انها لا محاله از معجزات
انبیا است و ارهاص بمعنی انتظار بیرون است گویا انتظار بعثت میبرد پس ارهاص
نزد حکم مقارنت دعوت است و اگر خرق عادت مقرون دعوی نبود از کرامات گویند
چنانکه کاهی از اولیاء الله صدور می یابد چنانکه از مریم علیها السلام کما دل علیه قوله تعالی
کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقا قال یا مریم انی لک هذا قالت هو من
عند الله و چنانکه از آصف بن برخیا کما دل علیه قوله تعالی انا آتیک به قبل ان یرتد
الیک طرفک و چون کرامات اولیاء مقرون بدعوی نیست معتبر بمعجزه نشود و چون
صدورش نه از راه اسباب عادیه است بلکه از حق کثرت از جهت خرق عادت بدیده
و اما اظهار سحر و شعبده چون از راه اسباب عادیه خفیه است اگر مقرون بدعوی باشد
از معجزه متمایز بود و علامت سحر و تظاهر وی آنست که حالات آن فن معارضه او توانند
کرد بخلاف معجزه که هر چند ساحران مثلا ماهر باشند در فن سحر معارضه وی نتوانند کرد
چنانکه در قصه سحره فرعون ظاهر است آنست که هر چه از اسباب عادیه است هر چند
خفی باشد بتعلم فرا توان گرفت و از عهده معارضه آن بدر آمد اما هر چه نه از اسباب
عادیه بود الا بطریق علم و تعلم او توان دانست تا معارضه با او توان کرد چه علم الهی

ندارد بغیر از راه اسباب و چون اسباب نبود راه علم مسدود بود و چون حقیقت
معجزه دانستی بدانکه دلالت معجزه بر صدق صاحب معجزه بنا بر آنست که چون صدورش
بمحض ارادهٔ خاص الهیست بی وساطت اسباب عادیه پس هرگاه مقارن دعوای شخصی
شود در اختصاص او از جانب الهی مثل آن باشد که یکی از مقربان ملوک از ملوک او عاکس
بی اعلام حضور ملک رسالت ملک و اجابت ایشان خواهد ایشان طلب حجتی از او کنند و صدق
این دعوی را او گوید حجت من آنست که ملک بخلاف عادت خود سه نوبت مثلا برخیزد
و بنشیند و ملک مقارن شنیدن این سخن سه نوبت چنان کند هر آینه شک نماند بحجت
و علم ضروری حاصل شود بصدق ملک مرسل او و این حال بعینها حال مقارنت معجزه است
دعوی نبوت او و اما بیان اینکه ثبوت دعوی نبوت را بی بغیر از معجزه نیست آنست
که دعوی نبوت ادعای خصوصیتی است موجب نزدیکی و عقل را هیچگونه اطلاعی بآن خصوصیت
نیست تا استدلال بی بر توان کرد پس منحصر شد طریق اثبات آن در استدلال
که راه آن طریق باشد و آنرا که دلالت بخصوص مؤثر کند باید که بخصوص باشد یعنی مؤثر
خاص و چون نبی شخصی است بشری جمیع آثار او مماثل باشد با آثار سائر افراد بشر
تمیز در استجماع کمالات نه همین چون اعجاز از نبوت دلالت بخصوص نبوت نکند بلکه
چیزی که دلالت بخصوص نبوت تواند کرد اثر نیست که مخصوص نبی باشد من حیث
و آن نتواند بود مگر معجزه مقرون بدعوای نبوت پس راه اثبات نبوت منحصر باشد در ظهور
معجزه **فصل چهارم** در بیان نبوت پیغمبر ما محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم

عبد مناف صلی الله علیه و آله و سلم چون دانستی که اثبات نبوت مخفی از اخفا
راهی ندارد بغیر از ظهور معجزه و معجزه ظاهر از معجزات انبیا و انبیا برای ما عربان
سعادت ادراک زمان نبوت مختص است در دو معجزه یکی ظاهر بالعین و دیگری
ظاهر بالمعنی اما معجزه ظاهر بالعین قرآن مجید است و ظهور او باثبوت او
بتواتر و تواتر خبر آن در جامعی است بوقوع امری از امور که اجتماعات از کثرت بحدی
باشند که عقل بجزم اتفاق ایشان در کذب نکند و باید که خبر ایشان بمشاهده
حسی متمسک خود باشد بمعنی که خود مشاهده کرده باشند و یا شنیده باشند از جامعی
دیگر که از کثرت بحیثیت مذکوره باشند و ایشان نیز از جامعی دیگر تا منتهی شود
بجامعی که مشاهده آن امر کرده باشند و بحیثیت مذکوره باشند چه در تواتر قرآن
که کثرت بحدی از مراتب طرف و وسط بالغ بحدی باشند که عقل بجزم تکذیب هیچ
مرتبه نکند و لا محاله تواتر مفید علم قطعی است چه علم ما بعد از بعید مانند مصر و شام
و چین و ختای و ملوک ما قبله مانند کیخسرو و افراسیاب و یکشب موافقه باشند شفا
و کشاف حاصل نیست مگر از تواتر و حال آنکه علم ما بین باین امور قطعی است بحدی
که از احدی شک در او منقول نیست که محمد ابن عبد الله صلی الله علیه و آله و سلم
دعوی نبوت کرده و دعوی خود را مقرن باشان قرآن مجید ساخت و تحدی بآن
کرده یعنی در معرض معارضه آن در آورده جمیع بلغای کامل در بلاغت و فصحای
بالغ در فصاحت را از عربان کامل در عربیت که در بسیاری بکثرت و بسالی و شهور

بخلاف

بنهایت تعجب و جدال بودند و معلوم است کمال بلاغت و فصاحت بلغای عرب
در زمان جاهلیت بمرتبه که کاملان عرب و عجم در مدت هزار سال کسی که زمان
اسلام است با آنکه در جمیع فنون کمالات و فضائل مرامود زائد بر کاملان جمیع اقران
سابقه شدند و کاملان عرب در زمان اسلام با سلیقه عربیت مهارت در فنون
علوم عربیت را نیز جمع کرده بودند و ظاهر است که کمال سلیقه و کسبی که با هم جمع
شوند بمراتب اتم و اکمل از احدهما خواهد بود و بلغای عرب جاهلیت منفرد
بکمال سلیقه در عربیت بودن و فنون علوم عربیت در آن زمان نبوده و با وجود
این بلغای زمان اسلام و در این مدت مدید در بلاغت و فصاحت بعشری
از اعشار بلاغت بلغای جاهلیت نرسیدند و این معنی ظاهر است بر هر احدی
از متبحان کلام عرب از خطب و رسائل و اشعار و مسلم است نزد هر بمرتبه
که از احدی شکی و خلافی در این معنی نقل نشده و آن بلغای جاهلیت با این همه
قدرت در بلاغت و تعصب عظیم در دین جاهلیت خود و حمیت عظیم در جاهلیت
خود و با نفوذ احترام شدید در نفی امر پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و سلم در مقامات
مختلفه در معرض معارضه با اقصر سوره و بعضی از سوره از سور قرآن در آورده
و هیچکدام در برابر آن ایشان بکلامی که بکلام ادنای عرب بلکه عجم شباهتی
داشته باشد نیز نتوانستند نمود و ظاهر است که اگر ایشان میکردند هر آینه بنقل
متواتر بما میرسید و در جمیع اقطار عالم شایع میبود چه توفر دواعی بر نقل ایشان

این ظاهر است وحال اینکه اخبار آحاد و روایات شاذه نیز نقل نشده حتی اینکه
کلمات داهیه مسیلمه کذاب که ادعای نبوت مینمود و این مزخرفات طرحی
مزاح خود میدانسته مثل الفیل ما الفیل وما ادریک ما الفیل له ذنب وثیل وخرطوم
طویل نقل شده واز معجزین قرآن در مقام تحدی چیزی منقول نشده وبعضی
از اکابر بلغای آن قوم مثل ولید بن مغیره از نهایت حسد و عداوت خود و
بالتماس عناد بقوم خود شبهای نشسته و فکر میکردند و تقدیر امور چند
مینمود که شاید بآن طعن قرآن توانند نمود بلکه تقدیر کلمات مینمود که شاید مقام
تحدی ایشان بآن توانند کرد وچون صباح قوم او بامید تمام بر در خانه او مجتمع
میشدند از نهایت وهن و سستی اظهار آن نتوانست نمود و نقلست که ولید
بعد از آن سر در گوشت در حالتی که تلاوت سوره حم سجده مینمود بقوم خود
رسیده گفت لقد سمعت من محمد آنفا کلاما ما هو من کلام الانس ولا من الجن ان له لحلاوة
وان علیه لطلاوة وان اعلاه لمثمر وان اسفله لمغدق وانه لیعلو ولا یعلی حتی تحقیق
که شنیدم از محمد در این زودی کلامی که نیست آن کلام انس و جن بدرستی که در آن
کلام حلاوت عجیبست و حسن و قبول طرفه بدرستیکه بالائی نتیجه دهنده است
و پائینش نفع رساننده است بدرستیکه او فائق و غالب میشود و چیزی بر او فائق
و غالب نتوانند شد پس قوم گفتند صبا الولید یعنی مائل بمیل شد ولید که تحسین
کلام او تا باینغایت کرد و قطع نظر از عدم نقل معارضه تحدی کرده ظاهر است

که اگر معارضه میتوانستند کرد هر آینه محتاج بمقاتله و محاربه نمیشدند و قتال
بسوف را بر مقاتله بحروف اختیار نمیکردند و کشته نمیشدند و بهلاکت نمیرسیدند
وحال آنکه تواتر محاربات عظیمه و مقاتلات شدیده فیما بین القوم و اصحاب آن
که موجب اهلاک و افنای کافه صنادید و اعیان آن قوم گردید از تواتر جلد است
و غزوات کشته و چنانکه علم قطعی باین حاصل است بآن نیز حاصل است وچون
معارضه قرآن نکردند و بقتال و هلاک خود راضی شدند علم قطعی حاصل شد
که قادر بر معارضه نبودند وچون تحدی بقرآن واقع شد و معارضه قرآن واقع
نشد با کمال قدرت تحدی در معارضه اگر قرآن از جنس کلام بشر بود ثابت
نمیشد عجز بودن قرآن و اینکه قرآن از جنس کلام بشر است و خلاصه بیان علما
که وجه اعجاز قرآن چیست اکثر بر آنند که بلاغت وجه اعجاز قرآن است لکونه
فی الطبقة العلیا من الفصاحة والدرجة القصوی من البلاغة علی ما عرفه نحاة
العرب بسلیقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم فی فن البیان و بعضی بر آنند که اسلوب
غریب و نظم عجیب که بغایت مخالفست با اسلوب و نظم کلام عرب و اشعار
و رسائل و خطب موجب اعجاز قرآن شده و بعضی مجموع امرین قائلند و بعضی
اجتماع هر دو امر وجه اعجاز است و هر یک جداگانه سبب اعجاز نتواند شد و بعضی
گویند که اعجاز صرفه است یعنی خدای تعالی صرف کرده هم تحدی را از معارضه قرآن
مع قدرتهم علیها والکل محتمل والاظهر هو الاول وچون عجز بودن قرآن ثابت بر طریق

شکل اول گوییم محمد بن عبد الله که دعوی نبوت کرد و اظهار معجزه قرآن نمود کلمات آن
معجزه که دعوی نبوت و اظهار معجزه نماید پیغمبر است کما بیان المعجزة دالة علی صدق صاحبها
نتیجه دهد که پس محمد بن عبد الله پیغمبر است و اما معجزه ظاهره مجموع حوارق عادات
که در خارق عادت بودن هیچکدام شکی نیست مانند شق قمر و تسبیح حصاة و حنین
جذع و نبع الماء من بین اصابعه و اشباع الخلق الکثیر من الطعام القلیل
و کلام الذئب و الجمل و الاسری الی المسجد الاقصی و العروج الی السماء الی غیر ذلک
مما هو فی الکتاب مسطور و فیما بین الناس مشهور که هر یک باخبار احاد منقول شده
بعضی مستفیض و بعضی در استفاضه و شیوع نزدیک بحد تواتر رسیده و قطعی
شده و اما عروج اگرچه اصل هر یک مقطوع است و در قرآن دارد لیکن بحسب
کیفیت منقول است بخبر واحد اما قدر مشترک میان مجموع منقولات باخبار آحاد
که متضمن است هر یک را این حد است که محمد بن عبد الله ادعی النبوة و اظهر
المعجزة پس خصوص معجزه مثل شق قمر و حنین مثلا اگرچه منقول است بخبر واحد اما
اصل اظهار معجزه با دعوی نبوت مع قطع النظر عن الخصوصیات که مضمون جمله
کوره است منقول است بتواتر و از این جهت گوییم که این معجزه ایست ظاهر المعنی
یعنی متواتر بالمعنی و بالجمله علم بمضمون این جمله مانند علم ماست بشجاعت رستم
و سخاوت کسری و وجود حاتم و با آنکه هر یک اندراج در رستم و حکایت کسری و حاتم
نیست مگر منقول بخبر واحد لیکن مضمون مجموع متواتر است و معلوم فکذلک فیما

نحن فیه پس چون دعوی نبوت و اظهار معجزه مطلقه معلوم شد انتاج بهیئات
شکل اول چنانکه مذکور شد آسان باشد و چون نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و سلم
بدلیل قطعی ثابت شد نسخ ملل سابقه و ختم نبوت و عموم نبوت او و فضل او بر سائر انبیا و سائر
ما ثبت منه بنص القرآن منزل ابدی ثابت شود و حاجت بدلیل دیگر نبود و شبهه یهود در ابطال
نسخ که متضمن ابطال نبوت پیغمبر ما باشد در غایت وهن و نهایت ضعف است و آنچنانست
که گفته اند اگر ملت منسوخ مستلزم مفسده بود پس لازم آید که اول او قبیح باشد و حال آنکه
معمول بوده باشد و اگر مستلزم مفسده نباشد بلکه متضمن مصلحت باشد پس رفع او قبیح
باشد و هرگاه رفع ملت سابقه قبیح باشد ملت موسی هم که ثابت بود باتفاق مرفوع نتواند
شد و جوابش آنست که حسن و قبح افعال و احکام تابع مصالح و مفاسد است و مصالح
و مفاسد مختلف بحسب اختلاف اوقات پس تواند بود که ملت سابقه متضمن مصلحت بوده
باشد در زمان سابق و در زمان لاحق مستلزم مفسده باشد پس لازم واجب باشد رفع
آن و حال آنکه نسخ واقع شده در ملل انبیاء ماضی نیز چه در توریت آمده که بر آدم و حوا
کل مدارب فی الارض حلال بود و در نوح بعضی از حیوانات حرام شده و همچنین در انبیاء متاخر
از نوح واجب شد ختان علی الفور بعد از آنکه مباح بود تا جزع بر نوح و جمع بین الاختین
حرام شده در ملت موسی هم همچنانکه در ملت ما بعد از آنکه حلال بود در شریعت آدم و نوح
و همچنین ضعیف است شبهه تابید ملت موسی و آن چنانست که گفته اند یهود خبر داده اند
از موسی هم که گفته تمسکوا بالسبت ابدا پس ما دامی که سبت باشد شریعت موسی هم ثابت

و چون مرفوع نتواند شد
ملت محمدی که ناسخ اوست
ثابت نتواند شد

باشد و جوابش آنست که این خبر نزد یهود ثابت نشده بلکه کسی اخبار این خبر
کرده و در میان یهود افکنده و دلیل این آنکه اگر این خبر نزد یهود ثابت بود
هر آینه منازعه ایشان با حضرت رسول صلی الله علیه و آله میکردند و اگر احتجاج
میکردند منقول میشد و حال آنکه منقول نشده و بر تقدیری که در میان یهود ثابت
باشد ثبوتش از موسی عم معلوم نیست چه مدت تواتر از قوم یهود تا زمان
حضرت موسی عم متصل نیست بنا بر آنکه تحت الفصل استیصال ایشان کرده بحدی
که بعد تواتر از ایشان باقی نگذاشته و بر تقدیر ثبوت از موسی تاویلش ظاهر است
مراد آنست که مادامت شریعتکم باقیه چه عرف عام است بر آنکه در چنین تخصیص
مراد است مانند آنکه کسی بصدیق خود گوید که لا تزال زیارتی ابدا و ظاهر است
که مراد مادام الحیوة است یا ما کنا مجتمعین فی بلدة و همچنین اگر کسی بطریق وعظ
گوید بکسی صل الی الجمعة ابدا ظاهر اینست که مراد مادامت حیاته است فصل
پنجم در بیان فضل انبیا و بیان آنکه انبیا افضل از ملائکه یا ملائکه افضل
از انبیا محقق طوسی قدس سره اختیار مذهب اول کرده و مذهب علمای امامیه
و ظاهر احادیث ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین اینست که ائمه معصومین
نیز افضل از ملائکه و جمهور اشاعره نیز قائل بافضلیت انبیا و جمهور معتزله
و بعضی از علمای اشعریه قائل بافضلیت ملائکه اند و حق مذهب اولست اما اگر
ملائکه اجسام لطیفه باشند ظاهر است و استبعاد در نفی بنا بر تجرد نفوس ناطقه

واگر جواهر مجرده نیز باشند خواه متعلق باجسام و خواه نیز متعلق باجسام
کان ایضا کذلک بنا بر آنکه نفوس ناطقه انسانیه هرگاه مهذب شوند و کامل
در قوتین نظری و عملی با وجود تضاد قوه عقلیه که داعی شهوة و غضب و شیطان
حواس ظاهره و باطنه باشد با وجود احتیاج بقهر و غلبه بر این امور و مضادت و تجرد
بالذات خود حاصل است پس لامحاله افضل باشد چه مراد از افضلیت زیادتی
استحقاق مدح و ثواب است و ظاهر است که در صورت قهر و مضادت و عمل بر مضادت و تکمیل
ذات در علم و عمل بکسب اجتهاد استحقاق مذکور اضعاف مضاعف خواهد بود نسبت بما لا کذلک
اصلا باشد و کمالات هم فطری باشد و عبادت مختص باشد در امتثال اوامر که داعی
بر مخالفت اصلا متحقق نیست چنانکه شان ملائکه است و اینکه بعضی از ملائکه مجرده
که متعلق باجسام نیستند مانند مجردات عقلیه بر تقدیر ثبوت از جهتی دیگر مثل قوه
بهیمیه من حیث الوجود و مساوات در علیت اشرف باشند منافات با آنچه گفتیم ندارد
چه مفضل غیر شرف است و حال آنکه چون نفس ناطقه بحسب فطرت قابل تطور و ترقی
در مراتب وجود نیز هست تواند بود که بمرتبه وجود و کمال شرف ایشان نیز برسد
و کمال شرف را با کمال فضل جمع کند بلکه از ایشان نیز در گذرد و قابل فیض بی واسطه گردد
چنانچه مذهب محققین در شان پیغمبر ما صلی الله علیه و آله اینست و مرتبه خاتمیت
مقتضی آن و حدیث لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل
منطبق بر آن و تقریر دلیل بر این مطلب بطریق شکل اول اینست که گوییم انبیا را

با وجود مانع حاصل است کمال ملائکه با عدم مانع و هر که با وجود مانع حاصل باشد
کمال دیگری با عدم مانع افضل است از آن دیگر پس انبیا افضل باشند از ملائکه و هو المطلوب
و از دلائل سمعیه قرآنیه بر این مطلب امر ملائکه است بسجود آدم علیه و علی نبینا و آله السلام
و تعلیم آدم مر ملائکه را و اصطفای خدای تعالی انبیا را از جمله عالمیان که ملائکه نیز داخل
در آن جمله لامحاله مسجود افضل باشد از ساجد و الا امر بسجود عقلا قبیح بودی و
ممتنع بودی صدور آن از حکیم و معلم بالفطره افضل است از متعلم و بر کریمه افضلیت
از سابق و مخالفین را نیز دلائل عقلیه و نقلیه هست بر تفضیل ملائکه بر انبیا و اقوی
ادله ایشان اینست که مجرد ذوات عقول و کمالات بر نفوس ناطقه و نفیض الفضیلة
افضلست از مستفیض و جوابش اینست که مفیض کمالات فی الحقیقه حق تعالی است
و عقول واسطه فیضند و وجوب افضلیت واسطه از مستفیض معلوم نیست و قوای
دلائل نقلیه ایشان علی شدید القوی است چه مراد از شدید القوی جبرئیل است پس
هرگاه معلم پیغمبر باشد افضل از او خواهد بود جوابش اینست که تعلیم در انبیا بر حقیقت
خود محمول نیست بلکه بمعنی تبلیغ است و افضلیت مبلغ از مبلغ الیه لازم نیست مجرد
تعلیم آدم مر ملائکه را چه غرض الهی از امر بتعلیم آدم مر ملائکه را این بود که ظاهر شود بر ملائکه
استحقاق آدم مر خلافت الهی و این وقتی تحقق شود که تعلیم محمول باشد بر حقیقت
خود **باب چهارم** در امامت و مراد از امامت اعتقاد کردنست بوجوب
منصوص بودن امام بعد از پیغمبر از جانب خدای تعالی و پیغمبر و وجوب معصوم

بودن امام و انحصار امامت در ائمه اثنی عشر و وجوب اعتقاد باینکه آخر ایشان
مهدی موعود است و حی است و غائب است تا وقتی که مأذون شود بظهور و
بمقهور و از این باب دو چند فصل مبین گردد انشاء الله العزیز **فصل اول**
در بیان معنی امامت و وجوب نصب امام بر خدای تعالی بدانکه امامت ریاستی است
بر جمیع مکلفین در امور دین و دنیا بر سبیل خلافت از پیغمبر و این تعریف که کردیم مراد ما
مسلم است میان جمیع فرق اهل اسلام و کسی را خلافی نیست در معنی امامت بلکه
خلاف در آنست که نصب رئیسی چنین که امام عبارت از اوست بعد از انقراض
زمان نبوت واجبست یا نه و بر تقدیر وجوب بر خدای تعالی واجبست یا امت
و جویش عقلی است یا سمعی طوائف خوارج بر آنند که نصب امام واجب نیست اصلا
بلکه هر که داعی امامت باشد خروج بر او روا و محاربه با او واجب دانند و این سبب
موسومند بخوارج و جمهور اهل سنت بر آنند که نصب امام واجب است بر امت
و جمهور معتزله و زیدیه بر آنند که واجبست بر امت عقلا و بعضی بر آنند که واجب
عند الخوف و ظهور الفتن اما مع الامن فلا یجب و بعضی بر عکس این قائلند و
جمهور فرقه امامیه بر آنند که واجبست نصب امام بر خدای تعالی عقلا و تقریر دلیل
بر مذهب امامیه آنست که گوییم هیچ شک نیست که در زمانی که پیغمبری موجود باشد
و امکان وجود پیغمبری نیز بسبب ختم نبوت نباشد و امت همان مکلف باشند بتکالیف
شرعیه زیاده بر تکالیف عقلیه بتخصیص تکلیفاتی که موجب اجتماع ناس و کثرت

اند و حمام مردم باشد باشد اقامت جمعه بر سرحدهای بلاد اسلام و تجهیز
جیوش و عساکر برای جهاد و دفع اعدای دین و امثال اینکه همه اهل اسلام
متفقند بر وجوب آن و لا محاله مظنه وقوع فتن و اشوب و منازعه و مخاصمه
و محاسده است هر آینه وجود امام بمعنی مذکور لطف است مر مکلفین را و اگر
و ابلغ و انفع جمیع لطفها احق از نبوت چه نبوت لطف است در تکالیف عقلیه و نقلیه
عقلیه حکمی که موجب وقوع در مظنه فتنه و اشوب باشد نیست پس هرگاه جهت
نبی واجب باشد بر خدای تعالی نصب امام بطریق لطف و اگر و ابلغ واجب باشد
بر خدای تعالی بلکه ختم نبوت از خدای تعالی قبیح است و جایز نیست با بقای تکلیف
مگر وقتی که بدل نبوت تقدیر کرده باشد و امری که بدل نبوت تواند بود نیست مگر امامت
بمعنی مذکور و اعتراضی که مخالفین کرده اند که لطف امامت وقتی واجب باشد که
لطفی دیگر بدل آن نباشد و حال آنکه میتواند بود که همه مکلفین معصوم باشند
و احتیاج بامام نباشد و عصمت همه مردم بدل امامت باشد و عادت کافیست
چه ضرور نیست که فرض مذکور ممتنع است عادة و عجب حالی است که این قوم قائل
بوجود معصوم بلند هر زمانی نوح و سر نفر بلکه تکفیر میکنند و میتوانی بر عصمت
جمیع مردم در زمان واحدی بنا نهند فاعتبروا یا اولی الابصار و ایضا اینکه گفته اند
که وجود امام وقتی لطف باشد که مشتمل بر همه مفسده نباشد و میتواند بود
که مفسده باشد که مانع باشد از نصب امام پس نصب امام بر خدای تعالی واجب نباشد

و اینکه

و اینکه مفسده معلوم ما باشد کافی نیست چه احتمال مفسده قادح است در
وجوب نصب امام ظاهر البطلانست چه امور متعلقه بامام بر دو نوعست دینی و
دنیوی و مفسده نصب امام برای امور دینی معلوم الانتفاست نه تنها غیر معلوم
الوجود چه فساد در امور دینیه معلوم است شرعا و هیچکدام از مفاسد
شرعیه بر وجود امام مترتب نیست و این ضرور است کسی را که عادت بمفاسد
شرعیه باشد و همه مکلفین بدانستن مفاسد شرعیه پس نتواند بود که معلوم باشد
و همچنین معلوم است انتفاء مفسده نصب امام در امور دنیویه چه امور دنیویه مجامع
مصالح و مفاسد عباد در حیوة دنیوی و حفظ نظام نوع و عدم اختلال آن و این
مجموع معلوم است مگر آنکه عقلا در دین و در دین مجموع امری نیست که عقل از ادراک
مفسده آن نظر بنصب امام بلکه عقل جانست بلکه مفاسد امور معاش
نتوانند مگر بوجود سلطان قاهر عادل چنانکه در فائده بعثت گذشت و چون
این جمله دانستی بطریق شکل اول گوییم نصب امام لطفیست معدوم المفاسد
و هر لطفی معدوم المفاسد واجبست بر خدای تعالی پس نصب امام واجبست بر خدای
تعالی و صغری را اگر گویند نصب امام وقتی لطف باشد که ظاهر باشد و قادر بر تنفیذ
احکام و اعلای لوای اسلام و این نزد شما واجب نیست چه شما تجویز کنید که امام
غائب باشد و بر تقدیر حضور متصدی امر امامت نباشد پس چگونه لطف تواند
بود جواب گوییم که ما تجویز غیبت و تقاعد بنا بر خوف از اعادی و وجوب تقیه کنیم

نه بودن آن وجون چنین باشد وجود امام یا غیبت و تقاعد نیز لطفی باشد
چه هر گاه مکلف معتقد باشد بوجود امام و آنکه غیبت او یا تقاعد او بسبب
خوفست پس در هر ساعت تجویز کند زوال اسباب تقیه و خوف را و امکان حضور
و تصرف امام را و این معنی لامحاله موجب ازدیاد او از معاصی شود بخلاف آنکه
معتقد وجودش نباشد و همچنین معتقد وجوب ایجادش نیز نباشد چه هر که قایل
نیست بوجوب نصب امام قایل نیست بوجوب ایجادش و رفع از او و ثانیاً
آنکه اگر قایل بوجوب ایجادش باشد کافی نیست در ازدیاد از معاصی چه از زمان
ایجادش تا زمان قابلیت تصرفش در امور امت است شرائع و عقلی است شرائط
پس ثابت شد که اصل وجود امام بهر نحوی که باشد لطف است خاصش حضور او
و تصرف در امورش نیز لطف دیگر است که مانع آن لطف از جانب رعیت است نه
از جانب خدای پس آنچه واجبست بر خدای تعالی ایجاد امام است اما تصرف
و ادنش در امور باختیار رعیت تا بر او لازم نیاید و مؤید دلائل اصل است بر وجوب
خود اجتماع صحابه است بعد از رحلت پیغمبر بر وجوب تعیین امام حتی جعلوا
ذلک اهم الواجبات و اشتغلوا به عن دفن الرسول ص و کذا عقیب موت کل امام من
ائمتهم و این دلیل در جمیع کتابهای ایشان هست و هم اکابر علمای ایشان تصریح
کرده اند که مؤید دلائل ایشانست و در کتابهای حدیث خود روایت کرده اند که
چون پیغمبر وفات کرد ابوبکر علیه اللعنه خطبه خواند و گفت یا ایها الناس من کان

یعبد محمدا فان محمدا مات و من کان یعبد رب محمد فانه حی لا یموت و گفت لا بد
در خلافت پیغمبر از کسی که قابل آن باشد پس نظر و تامل کنید در یقین آنکس
و پیش از بودن رایهای خود را و به بینید که لایق این امر کیست پس از هر جانب
مردم مبادرت کردند و گفتند راست گفتی لیکن باید که ما تامل و نظر کنیم و
هیچکس نگفت دروغ گفتی بار امام و خلیفه در کار نیست پس این معنی اجماع
صحابه باشد در وجوب تعیین امام و هر گاه اندک هوشی یافتی اجمالا انصاف با
هر آینه از تامل در این و در این روایت بر او روشن خواهد بود هم حال
ایشان و هم حال از صحابه و هم ابوبکر علیه اللعنه اما حال علما بر آنکه هر گاه اتفاق
کرده باشند وجوب تعیین امام تا باین غایت که اهم واجباتش دانند و عذر
ترک دفن و تجهیز پیغمبر ص را باشتغال بان پذیرند پس چگونه تجویز کنند که پیغمبر
چنین واجبی را یقین نکرده و بیان نفرموده فلا اقل امر نکرده که شما بعد از من
تعیین امام کنید و از دنیا رحلت کند و حال آنکه پیغمبر با اهم مبعوث شده
مگر برای تبلیغ و بیان احکام و خدای تعالی در آن رحلت نفرمود مگر بعد از اتمام
تبلیغ و اکمال دین بدلیل الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی الآیه و حال
آنکه شمارنده ادب از آداب حتی خلا و حمام و شرب ماء و اکل طعام که آنحضرت بیان
نکرده و ارشاد نفرموده باشد شفقة علی الامة و اما حال صحابه بنابر آنکه چگونه
یاران بودند و دوستان پیغمبر را که دل داد ایشان در تاب او روند که پیغمبر خود را

تا برده و تا شستن و دفن تا کرده رها کند و بنشیند و خطبه ابوبکر علیه اللعنة
العذاب بشنود و گوش بسخن او کند و سر در پی او نهد که ایشان را برد تا بسقیفه بنی
ساعده تا تثبیت امر خلافت برای او کنند و اما حال ابوبکر تعیین بنابر آنکه مدعای
مذکور با صحابه سر نگشت بلکه غالب چگونه گفتگو بی است اینکه هر که بحوی را بر استید
بحوی را یا تصور توان کرد که کسی که زبانش هر آن کند در حالی که در رئیس
دهی مرد بوده باشد که بیان و قوم رئیس اینچنین سخن بگوید یا در عالم
کسی باشد که بقبح این سخن نرسد لاولکن ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم
غشاوة محققان گفته اند که تنکیر غشاوه برای تعظیم است یعنی غشاوه عظیمه
و هی غشاوة التعامی عن آیات الله چه اعظم حجابها حجاب تعامی و تجاهل است یعنی
خواستند که ببینند و نخواستند که باشند چه دفع هر حجابه ممکن است بغیر تجاهل
تعامی و تجاهل پس قوم چشم حق بین دانسته پوشیده اند و نمی خواهند
که باز کنند که مبادا حق را ببینند پس دفع از هدایت این قوم باید برداشت و چشم
اعتقاد از ایشان باید برداشت و اما حدیث اجماع پس اگر اجماعی که علی علیه الصلوة
و السلام در او نباشد و چگونه غیر پیغمبر در او نباشد و عباس عم پیغمبر در او نباشد
و اولاد او در او نباشد و اتقیای صحابه و بنفرضان اهل ایمان ماند صلی الله
و ابوذر و سلمان و حذیفه و عمار یاسر در او نباشد آیا چه اعتبار داشت باشد
و چگونه اعتماد بر او توان کرد و دلالت بر چه چیز تواند داشت و اتفاق است بر آنکه

جماعت مذکورین مشغول تجهیز حضرت رسالت بودند و بمجلس عقد
خلافت حاضر نشدند آیا تخلف ایشان ترک واجب و این جماعت در دین
خدا دیگران نداشتند و اگر خواطر ایشان جمع بود که دیگران قیام بامر واجبات
خواستند نمود پس دیگران چون تجویز کردند که پی صلاح ایشان و بی مشورت
با ایشان و بالا اقل بی اذن ایشان اقدام بچنین امری نمودند و چون سلاح
ایشان نکردند و اقدام نمودند پس امر اجماع چگونه متحقق تواند شد و دیگر آنکه
بمقتضای این دلیل که مدعی دلالت ایشانست وجوب اینمعنی باجماع متحقق شده
پس در وقت اجماع که هنوز اجماع منعقد شده بود صحابه بچه مستند شدند که ترک
اشتغال بتجهیز حضرت نمودند و مشغول تعیین خلیفه شدند و این را هم واجبات
دانستند و قائل بوجوب عقلی خود باعتقاد ایشان نبودند و قطع نظر از مقتضای
این دلیل بر تقدیری که بسمع دیگر مستند باشند آن سمعی چه چیز تواند بود اگر
آن پیغمبر شنیده بودند که بعد از من مشغول بتعیین خلیفه شوید پس انقل نکردند
و اگر نظر این سمعی بود چه حاجت بود بتمسک باجماعی که متحقق نیست چنانکه دانستی
و قطع نظر از همه این امور که دانستی در مفهوم امامت معتبر است باتفاق ایشان
همان مسکه ملزم ایشانست یعنی خلیفگی پیغمبر چه هرگاه پیغمبر تعیین خلیفه
برای خود نکرده باشد دیگری چگونه تعیین خلیفه برای او تواند کرد و اگر امام را
با امور پیغمبر در امر خلافت از او نبودی تا ایشان هر کرا خواستند و لائق خود

دانستن وی تعیین کرد خود سخن در آن نبود لیکن سخن در خلافت پیغمبر است
و خلیفگی او که چه گونه بی تعیین او یا بدون اذن او صورت نتواند بست
و حال آنکه عادت پیغمبر صلعم شان او این بود که در اندک چیزی که او را از مدینه
میداد البته تعیین خلیفه از خود برای آن زمان که مدینه میکرد و با لشکری
و سرکرده بجنگ دشمن میفرستاد تعیین امیر و سردار مینمود پس چگونه
در وقت رحلت تجویز کرد که جمیع امت تواند سردار و بی امیر بماند آیا
هیچ عقل این معنی را باور تواند کرد اگر دیده بصیرت باز باشد و پرده تعصب
بر روی دانش و بینش فرو گذاشته نشود فتدبروا یا اولی الابصار و اما مذهب
معتزله و زیدیه آن نیز ظاهر البطلان است از آنچه در ابطال مذهب اهل سنت گفتیم
چه نصب خلیفه برای پیغمبر وجوبش بر ما معقول نیست بلی آنچه معقول است
نصب امیر است در تجهیز برای خود اگر خود رسول تعیین نکرده باشد و لهذا از
که تا کل بشر حی نیستند نصب رئیسی بر خود لازم دانند اما هرگاه اثبات کردیم
وجوب تعیین امام و خلیفه را بر خدای تعالی و قبح اهمال این امر را از خدای تعالی
عقل فارغست از نصب امیر و رئیس زیرا چه جای نصب خلیفه و امام فصل
دویم در وجوب عصمت و افضلیت امام و وجوب تنصیص آن جناب عن رسول الله
بدانکه خلافت در وجوب عصمت امام امامیه بر آنند که عصمت امام واجبست و دیگران
بر آنند که واجب نیست و حق وجوب عصمت است چه چنانکه وجود امام لطف است

عصمت

عصمت امام نیز لطف است بلکه لطف بودن امام متحقق نشود مگر بعصمت چه
امام غیر معصوم مأمون نیست از حیف و میل که موجب وقوع فتن و خلل است
در امر دین و دنیا و این منافی لطفست لامحاله و ایضا غرض از نصب امام حصول
اطاعت و انقیاد است و هرگاه معصوم نباشد و خطا و معصیت بر او روا باشد
اطاعتش واجب نبود بلکه مخالفتش واجب بود و این مناقض غرض امامت است
ایضا امامت خلافت پیغمبر است و خلیفه باید که کار مستخلف از و و چون مستخلف
واجب العصمه است خلیفه نیز باید که واجب العصمه باشد تا مأمون باشد از صدور امری
که منافی خلافت باشد و بیقین کار مستخلف از او حاصل نتواند شد پس بطریق قیاس
استثنائی گوییم اگر امام معصوم نباشد نقض غرض لازم آید و مخالفتش لازم
شود و کار خلافت از او نیاید لیکن نقض غرض و لزوم مخالفت و عدم حصول
کار خلافت باطل است نتیجه دهد که پس امام واجب است که معصوم باشد
و هو المطلوب و دلیل دیگر بر وجوب وجود امام و وجوب عصمت شرعا آنست که بقای
شریعت با عدم ثبوت معصومست بحافظی که معصوم باشد چه اگر جمیع یک از مکلفین
معصوم نباشد لامحاله قوانین شریعت و کتاب و سنت را توانند بود که همگی
فراموش یا اهمال کنند و یا اخلال کنند و تحریف و تغییر بنا بر اغراض فاسده در آن وارد کنند
و در اندک زمانی شریعت مرتفع شود و حال آنکه تکلیف باقی باشد و این ممتنع است
عقلا پس واجبست در هر زمانی وجود معصومی که حافظ شریعت باشد از زوال

و حافظ کتاب و سنت باشد از تبدیل و تحریف و مراد از امام نیست مگر معصوم
حافظ شریعت پس بطریق قیاس استثنا گوییم اگر وجود امام معصوم واجب
نباشد بقای شریعت واجب نباشد لیکن بقای شریعت واجب است پس وجود
امام معصوم واجب است و هو المطلوب و چون وجوب عصمت ثابت شد بدانکه بعضی از
عصمت از جمیع امور که در عصمت انبیا معتبر بوده اعنی گناهان صغیره و کبیره
و سهو و خطا و اخلاق ذمیمه و عیوب و امراض مزمنه منفره و دناءت آباء و امهات
و دنائت قبیله و عشیره و مانند اینها چه همه اینها موجب نفرت و عدم رغبت طباع است
که منافی وجوب اطاعت و انقیاد است و نقض غرض لازم آید و نیز واجب است
اتصاف امام بجمیع صفات کمال و اخلاق حمیده و شمائل پسندیده و علو نسب
و طهارت مولد و کرامت آباء و امهات و شرافت قبیله بجمله تفرد ذات در جمیع
کمالات بلکه اعتبار این امور در امام ادخل باشد نسبت بنبی چه نبی چون پیشوای
کمالات است در میان و اهل اسلام پس همه بجای تلامذه نبی باشند و اطاعت
و انقیاد و تعظیم و تعلم بهر نحو که باشد در طبایع مرکوز است بخلاف امام چه مبدء
کمالات رعیت دیگر است اعنی نبی و نیز ترتیب کمالات و فنون علوم و کمال
در اهل اسلام شایع شده و مردم روز بروز در شرافت و کرامت و علو نسب
و رتبت لامحاله بیفزایند و نفوس بسبب حصول کمالات قوی تر گردد و داعی
معالی امور عظیم تر و اطاعت و انقیاد و امتثال اشتداد بغایت و شورت پس لابد است

که امام

که امام در غایت تفوق و یگانگی باشد در استجماع انواع کمالات و فنون فضائل تا
طبقات اشرف اهل اسلام و علما و حکما و جمیع ذوی الشرف اطاعت او توانند کرد
و احدی را شکی و عاری در انقیاد او پیدا نمودن اندیشه نتوان کشت و بباید دانست
که اگرچه این معنی اعنی اتصاف بکمالات مطلقا و نزاهت از نقائص مطلقا عرفا
داخل در مفهوم عصمت نیست بلکه معتبر است ملحق و لیکن شک که چون
این معنی واجبست و وجوب تحقق بدلیل ثابت پس تواند بود که اصطلاح نیز
اعتبار این معنی را نیز در مفهوم عصمت بنا بر قلت مؤنت بغیر نبی عصمت گوییم و نیز
مانع از حدوث و اعتقاد نیست مطلقا و موجب اتصاف بکمالات مطلقا و نزاهت از نقائص
مطلقا از آنچه گفتیم اراده کنیم و در بیان اثبات عصمت باین معنی گوییم شک نیست که چون
امام بصفت مذکوره باشد تمسک شوند مکلفین باطاعت او و دور شوند از مخالفت او
پس لطف باشی بودن امام بصفت مذکوره و لطف واجب پس بودن امام بصفت
مذکوره واجب باشد و هو المطلوب و از خلافت در اینکه واجبست که امام افضل است یا نه مذهب
اکثر اهل سنت عدم وجوبست و مذهب جمهور امامیه وجوب و حق وجوب افضلیت
امام است بسبب آنکه تقدیم مفضول بر فاضل و تقدیم احد المتساویین فی الفضل
بر آن دیگر قبیح است عقلا و صدور قبیح از خدای تعالی ممتنع پس بطریق قیاس
استثنائی گوییم هرگاه تقدیم مفضول و احد المساویین قبیح باشد افضلیت امام
واجب باشد چه امامت مستلزم است مر تقدیم را لیکن مقدم حق است پس تالی

حق باشد و هو المطلوب بدانکه چون نصب امام واجب است بر خدای تعالی پس
واجبست که معصوم علیه باشد از جانب خدای تعالی بسبب آنکه اگر خدای تعالی کسی را
امام کرده باشد و تنصیص بر او نکند اگرچه ممکن است تحصیل علم امام از راه ثبوت
عصمت که بدلیل ثابت شود لیکن چون تحقق عصمت خفی است و محتاج بنص بر دلیل است
پس اگر نص واقع نشود اغلب اینست که بعضی از دلیل غافل شوند و اهمال نمایند
و نه امام حق بر دانکشد و گمراه کردند بخلاف اینکه نص واقع شود چه نص امریست ظاهر
و غفلت از دلیل التحقق مگر از تقصیر و تغافل و تهاونی که از آن چاره نتوان کرد
پس چون نص لطفیست عظیم برای مکلف در معرفت امام و خالیست از مفسده
بالضروره پس قبیحست که از خدای تعالی نص بر امام صادر نشود و قبیح بر او ممتنع است
پس تنصیص بر امام واجب باشد بر خدای تعالی پس بطریق شکل اول گوییم تنصیص
بر امام لطفست در معرفت امام و لطف بر خدای تعالی واجب نتیجه دهد که پس
تنصیص بر امام بر خدا واجب باشد پس هرگاه تنصیص بر امام از جانب خدا صادر
شود قبیحست که پیغمبر تبلیغ آن نکند پس تنصیص بر امام بر سبیل وجوب واقع
شده باشد و اگر بر بعضی مخفی باشد بسبب تقصیر است که اغفال آن کرده اند
پس آنچه بر خدا و پیغمبر واجبست البته صادر شده ممتنع است که صادر نشده
باشد و آنچه واجبست بر امت یعنی رسانیدن نصی که از پیغمبر بایشان رسیده باشد
بدیگران واجب العموم نیست بنابر آنکه جمیع امت معصوم نیستند پس خدای

نص با وجود نص ممکن باشد و عدم ظهور دلالت بر عدم دلالت نکند پس باطل شد
اعتراض مخالفین که اگر نص ظاهر میبود هر اینه ظاهر میبود و بما میرسید و صحابه
بزودی از خلافت توقف و تردد نمیکردند و در تحقق خلافت محتاج بیعت نمیشدند
و وجه بطلان ظاهر است چه صحابه هم معصوم نبودند بالاتفاق و حال آنکه خلافت
و سلطنت منزلتی است عظیم که هر کس بالهوای آن هست بعضی برای نفس خود
و بعضی برای کسی که نفع از او مراد بیشتر ممکن باشد و بعضی برای آنکه شاید وقتی
نوبت باو یا بسلسله او یا بفرزندان او یا بکسی که انتفاع از او بیشتر ممکن باشد تواند
رسید و با انتهای متوسطین از اهل ظاهر مشاهده میشود که از سر آنکه اگر کسی
نفسانی با جاهی و مالی دارد باشد نمیتواند گذشت پس چه تعجب از جماعتی که ظاهر
از حال ایشان آنست که از اسلام و ایمان نداشته و فقیر بودند سوای مصلحت
نظام ملک و انتظام امور دنیوی و از نبوت تصور نکرده بودند بغیر از سلطنت
و پادشاهی و لهذا بسیار بود که در بعضی از امور از اکابر و اعیان آن طایفه اعتراضات
بر حضرت رسالت پناهی صلعم میشد و یافت و این معنی را اغماض و تغافل
نام میکردند و بسیاری بود که اوامر و نواهی آنحضرت را تغییر میدادند چنانکه بر صاحبان
اولی تتبع و در سیر و احوال صحابه پوشیده نیست که اینها مقتضای نفس کنند
بسبب طمع در خلافت که اعظم مراتب ملک و سلطنت است و دیگران نیز
اتفاق و مداراتی با ایشان کنند و بعضی دیگران اهمال کنند و تغافل ورزند بجهت

اعزاعی که مذکور شد بلکه نزد ما ثابت شده که اصل قبول اسلام بعضی از آن طایفه
نبود مگر از برای طمع در خلافت و بالجمله هرگاه بدلیل قطعی ثابت شد وجوب صدور
نص پس نفی کردن آن بچنین احتمالی اگر میبود صحابه بجان نمیکردند و با آن کمال
سازگوی و لم خردیست و با آن نهایت عصبیت و عناد و هیچکس را انکار نتوان
کرد فصل سیم در بیان تعیین امام بعد از حضرت رسول اکرم چون ثابت
شد وجوب عصمت امام و وجوب وجود نص بر امام و وجوب افضلیت امام
از سائر ناس پس بدانکه طریق تعیین امام بیکی از این سه طریق ممکن شود چون
آن دانستی بدانکه خلافت در اینکه امام و خلیفه بعد از پیغمبر کیست بجمهور
اهل سنت بر آنست که ابوبکر است و قلیلی بر آنست که عباس است و جمهور شیعه بر آنست
که علی ابن ابی طالب است و حق مذهب شیعه است بس سه طریق اما طریقه
عصمت بنا بر آنکه ثابت شد وجوب وجود امام و وجوب تحقق عصمت در امام
و معلوم است عدم تحقق عصمت در غیر علی ع از صحابه پیغمبر ص پس واجبست تحقق
عصمت در علی و الا لازم آید عدم تحقق امام که منافی وجوب وجود است و
هذا خلف اما معلوم بودن عدم تحقق عصمت در غیر علی ع و دلیلش آنست که چون
اعتبار کردیم در مفهوم عصمت که ما اطلاع کردیم بودن امام را از اشرف قبایل
پس بیرون رفتند از مظنه تحقق عصمت جمیع صحابه که از غیر قبیله قریش خواه
وقتی که کافر بوده باشند خواه نه چون اعتبار کردیم اتصاف بصفات کمال و تنزیه

از نقائص

از نقائص مطلقا پس بیرون شوند از احتمال عصمت جمیع از اول و اوایل عمل
عیوب و نقصانات و جمیع ارباب جهالات و اطفال قبیله قریش نیز مطلقا یعنی
خواه مسبوق باشند بکفر و خواه نه و باقی ماندند امیان و اشراف قریش که جامع اند
بعدود معلومه الاحوال و این جماعت نیز بر تقدیر استجماع صفات کمال و تنزیه
از صفات ذمیمه بودن بیرون رفتند بنا بر سبق کفر چه عمر ایشان در وقت بعثت
مجاوز نبودند از حد بلوغ و بالغ بحد شباب و کهولت پس در عمر ایشان کفر و شرک
تحقق شده بود بخلاف علی ابن ابی طالب ع که آن حضرت ده ساله بود که بحضرت
رسالت پناه نازل شد و محققین بر آنند که از ذکور اول کسی که بشرف اسلام مشرف
شد آنحضرت بود و بالجمله حکی بر آنست که اسلام آنحضرت در هنگام صبا بود و قبل از بلوغ
و علم قطعی و عادی بجمیع این احوال حاصلست پس در آنحضرت سبق کفر متحقق نشده بخلاف
دیگران متحقق شده و تفرد ذات در اتصاف بکمالات و تنزه از نقائص مطلقا
و همچنین اگر ملت آباء و امهات و اشرفیت قبیله و نسبت در آنحضرت بیش و بیش
از آفتاب روشن تر است پس در آنحضرت هیچگونه مانعی از تحقق عصمت نبوده باشد
بخلاف غیر او از صحابه که در حق ایشان مانعی از عصمت متحقق است پس قابل امامت نبوده
باشد غیر از آنحضرت و حال آنکه وجود امام واجب است پس ذات مقدس او متعین
باشد برای امامت پس آنحضرت امام باشد یقین پس بطریق شکل اول گوییم امام
واجب العصمه است و واجب العصمه از صحابه منحصر است در علی ع پس امام از صحابه

مختص است بعلی علیه السلام وهو المط بدانکه چون ما عدم تحقق عصمت در غیر حضرت
علی عم ثابت کردیم دلیل ما بر اثبات امامت آنحضرت از راه عصمت برخاسته شد و
اگر بمجرد انصاف بر عدم عصمت غیر اکتفا کرده اند دلیل جدلی خود و مفید اسکات
خصم باشد چه ظاهر است که اتفاق بر عدم دلالت بر مدعا واقعی نکند دلیل دیگر
از راه عصمت بر امامت آن حضرت اجماع مرکب است چه جمیع امت متفقند که
امام بعد از حضرت رسول عم یا علی است یا ابوبکر علیه اللعنه بالمباس و هیچکس غیر
از این سه کس امام نیست پس اجماع واقع باشد بر نفی امامت از غیر این سه کس و چون
عصمت که شرط امامت است منتفی است از ابوبکر و عباس بنابر سبق کفر پس امامت
منحصر باشد در علی عم پس بطریق قیاس استثنائی گوییم هرگاه ابوبکر علیه اللعنه
و عباس امام نباشند واجب است که علی عم امام باشد بنابر تحقق اجماع بر عدم امامت
غیر این سه کس لیکن ابوبکر علیه اللعنه و عباس امام نیستند بنابر انتفاء شرط
امامت که عصمت است نتیجه دهد که پس واجبست که علی عم امام باشد تقریر
دیگر دلیل اجماع مرکب را آنست که جمیع امت مجتمعند در دو قول یکی قول وجوب
عصمت در امام و دیگری قول بعدم وجوب عصمت در امام هر که قائلست
بوجوب عصمت در امام قائل است بامامت علی علیه السلام و هر که قائل نیست بامامت
علی قائل است بعدم وجوب عصمت در امام و چون ثابت کردیم وجوب عصمت
در امام پس باوجود آن اگر کسی قائل باشد بامامت غیر علی عم خرق اجماع مرکب

لازم آید و آن باطلست پس بطریق قیاس استثنائی گوییم هرگاه واجب باشد
عصمت در امام واجب است امامت علی عم لامتناع خرق الاجماع المرکب لیکن عصمت
در امام واجب است نتیجه دهد که علی عم واجب است وهو المط اما طریق نص امامت
بنابر آنکه ثابت شد وجوب وجود نص بر امام و وجود نص متحققست در شان
علی عم و نص بر دو گونه است یکی ظاهر الدلالة علی المراد غیر محتاج الی الاستدلال این
قسم را نص جلی گویند دویم غیر ظاهر الدلالة محتاج الی الاستدلال و این قسم را نص خفی
گویند اما نص جلی مثل آنکه پیغمبر گفت علی امامکم و خلیفتی علیکم من بعدی و گفت
سلموا علیه بامرة المؤمنین و گفت در علی که انت الخلیفة من بعدی و گفت در حالتی
که دست علی را گرفته بود هذا خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له واطیعوا و مثل
آنکه جمع کرد در اوائل بعثت بنی عبد المطلب را و گفت هر کدام از شما که بیعت
کند با من در دین باشد پس او برادر من است و وصی و خلیفه من است بعد از من
و هیچیک مبایعت نکردند علی بیعت کرد و دلیل بر تحقق نصوص تواتر است
نزد شیعه چه عدد محدثین بلا شبهه در هر زمان آنقدر بودند که احتمال آن
نمی اند بود که کذب از عدد تواتر باشد در هیچ وقتی از اوقات و همه اتفاق نقل
کرده اند خلفاء سلف بر سبیل انصال بحضرت پیغمبر عم و این معنی ظاهر است
بر جمیع متتبعین مذاهب و اقوال شیعه پس اجماع ایشان بر نقل این نصوص
بر تقدیر کذب یا آنست که اتفاق افتاده بدون مواطیه و مواضعه یا هم و این بدیهی

البطلانست چه عقل تجویز نکند و منع دارد بجهت علوت اتفاق اتفاق کذب
مثل انجماعت کثیره را بودن داعی و باعث بران و این بخلاف اتفاق در صورتی
چه علم بصورت داعی هم تواند بود ۞ بر نقل خبر و یا انست که مواضعه و تعهد کرده
باشند در نقل این نصوص و ملت نیز منع است چه ناقلین این نصوص در هر زمان
اکثر بتباعد البلاد بودند و منتشر در اقطار و بیکانه از هم و مواضعه بیاره این
نوع جماعت یا باجتماع همه خواهد بود در مکان واحد و این محالست چه که هیچ
وقتی واقع شده باشد چه اگر بی شوند منع بود علاوه بر آن ما نقل و نقل نکرده هیچکس
را و حال آنکه مخالفین شیعه در هر وقت اضطراق مضاعف بودند و با ایشان
در کال عداوت و در نهایت سعی در تفضیح حال ایشان طائفه یا بنا بر تعصب دینی
و یا بنا بر خوش آمد ارباب ملک و دولت از خلفا و ائمه و معلوم است که احدی
نقل نکرده اجتماع مذکور را و با مواضعه انجماعت بمکاتبه و مراسله خواهد بود
و این نیز با عموم تفاوت و تحقق بیکانگی و بر تباعد بلاد صحیح نتواند بود و هم
عرف و عادت و بر تقدیر وقوع محقق نتواند بود چنانچه دانستی و با قطع نظر از امتناع
اجتماع و مراسله باعث بر این نوع امور عظیمه یا رغبت در دین و ثواب تواند بود
و این بنا بر فرض کذب محالست و یا رغبت در دنیا و آن نیز علاوه منع است چه هر گز
حاقق که شیعه مورد نظر ایشانند صاحب دنیا نبودند که طمع و رغبت در آن
توان کرد و همچنین صاحب شوکتی نبودند که بنا بر خوف و رغبت از ایشان اقوام

نمی توان نمود بلکه واقع عکس این بود اعنی همیشه دشمنان انجماعت صاحب
دنیا و دولت و شوکت بودند و گنجایش داشت که بموجب آمد انها این طائفه
شیعه نیز ترک نقل نصوص بر ایشان و فضائل ایشان کنند و این معنی اعنی
انتفاء رغبت در دین و دنیا باعث نتواند بود بر نقل نصوص مذکوره بدون
مواضعه نیز چه اگر طمع دنیوی یا اخروی متصور میبود بی مواضعه اتفاق در نقل ممکن
میبود و آن طمع جاری مجرای مواضعه میشد اما بانتفاء آن چگونه ممکن تواند شد و جمع
آنچه گفتیم در نهایت وضوح است بعد و اضح و فضل اگر گویند که این نصوص اگر متواتر
میبود بایستی که علم بانها چون علم ما میبود بوجود مکه و مصر و چون علم ما بوجوب
صلوة و صیام و غیر ذلک من ارکان الشرع جواب گوییم که تساوی علمین وقتی
لازم میبود که علم حاصل از تواتر مطلقا ضروری میبود و این مسلم نیست بلکه
مختلف فیه است و اکثر اصحاب ما بر انست که کسبی است و حق انست که هر دو قسم
میتواند بود و بر تقدیر تسلیم تفاوت ممکن است چه گاه باشد که خبر منقول بواسطه
خلافت معتقد جمعی باشد پس انجماعت را علم حاصل نشود چه حصول علم موقوف
بر خلو ذهن از اعتقاد نقیض از علم لا استحاله اجتماع النقیضین و گاه باشد
که تکذیب انجماعت موجب آن شود که دیگر اثر ایشان توقفی لازم بنا بر این علم حاصل
نشود و یا دیر حاصل شود و بر تقدیری که حاصل شود مانند علمی نباشد که در طریق
وی امور مذکوره حاصل نشود مانند علم بلدان بعیده و وقایع ماضیه و امثال

حق از قرآن مانند قوله تعالی انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون
الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون یعنی نیست ولی شما مگر خدا و رسول و مؤمنان
که نماز کنند و در حالت رکوع نماز صدقه دهند بیان دلالتش آنست که انما کلمه حصر
و ولی بمعنی متصرف و مأمور چه بمعنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب و ناصر
مناسب حصر نیست بعموم جمیع الامة بالاجماع و متصرف یا و صاف مذکوره اعنی
دادن صدقه در حال رکوع نیست مگر علی علیه السلام پس مضمون آیه اینست که علی عم
متصرف در امور شما است همچنانکه خدا و رسول و دیگری نیست و اینست مراد از نص
بامامت چه مراد از امام نیست مگر متصرف در امور بر وجه استحقاق و مانند قوله تعالی
کونوا مع الصادقین چه مراد از صادقین معصومین است و عصمت منحصر است در علی عم
و مانند قوله تعالی اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم چه مراد از اولی الامر نیست مگر
معصومین بسبب آنکه تفویض امور مسلمین بغیر معصوم ترک دعاء است و صحیح
و صریح حق از حدیث متواتر متفق علیه مثل قوله ص لعلی انت منی بمنزلة هرون من موسی
الا انه لا نبی من بعدی بیان دلالتش آنست که اثبات کرد برای علی عم نسبت بخود جمیع آنچه
هرون را نسبت بموسی غیر از پیغمبری و از جمله آنچه هرون نسبت بموسی این بود که متصرف
الطاعم بود و متصرف در امور شر و خلیفه اش در وقت میقات پس این منزلت نیز
ثابت باشد برای علی نسبت به پیغمبر عام و این منزلت نیست مگر امامت و مثل قوله ع
در وقت انصراف از حجة الوداع که رسید بموضع غدیر خم و امر فرمود باجتماع مردم و نماز جماعت

پس فرمود تا از جهاز شتران شبیه منبری ساختند و بر بالای آن برآمد و خطبه ایراد
کرده پس روی بمردم کرده گفت الست اولی بکم من انفسکم یعنی آیا من اولی نیستم بشما
در امور شما از نفسهای شما پس همه گفتند بلی یا رسول الله پس گفت بطریق
عطف و تفریع بر کلام اول فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه و عاد
من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله یعنی پس هر کس که من مولای او هستم
مولای او است خدایا دوست دار دوست دار علی را و دشمن دار دشمن علی را و نصرت
کن ناصر او را و واگذار واگذارنده او را بیان دلالتش آنست که هر کس از اهل
و تعرف در فهم کلام عربی باشد داند که مراد از مولی نتواند بود مگر آنچه در اول
کلام اشاره بآن نمود اعنی اولی بتصرف در امور بدلیل عطف بر سبیل تفریع
مراد از امام نیست مگر متصرف در امور پس این کلام نص باشد بر امامت علی عم کما ذکره
شیخ طوسی رحمه الله در کتاب اقتصاد نقل کرده که این حدیث را از محدثین مخالفین
طریق بعضی و طریق مجاوز نقل کرده و این عقل بصد و پنج طریق و در یکی بصد و بیست
پنج طریق و فرمود که ابو رفی الشریعة خبر متواتر اکثر طرق آنست پس اگر این حدیث صحیح
نباشد صحیح حدیثی صحیح نتواند بود انتهی کلامه علیه الرحمة پس منع محبت و تواتر
این خبر چنانکه بسیاری از متکلمین اهل سنت کرده اند چه قدر کاکت دانسته باشد
و گمان اینست که بیچارگان دانسته کرده باشند چه ناچار است ایشان را از ایراد منع
و منع محبت خبر با وجود این همه رکاکت بغایت اقرب است از منع بودن مولی بمعنی اولی

بتصرف چنانکه دیگران کرده اند چه اول اشعر بر کم بتنو است و دوم اشعری از نافیه
و این هر دو امر ذلک اما طریقه افضلیت بنا بر انکه چون محقق شد وجوب
افضلیت امام از رعیت و علی عم افضل بود از جمیع صحابه پس امام نتواند بود
مگر علی عم اما اینکه علی عم افضل بود بنا بر انکه افضل انست که جهات فضل او بیشتر
باشد و جهات فضل در علی عم بیشتر بود پس علی افضل باشد اما اینکه جهات فضل
در علی عم بیشتر بود بجهت انکه مراد از فضل باتفاق استحقاق مدحست و ثواب و مزید
از جهات فضل اموری است که سبب استحقاق مدح و ثواب شود و ان امور یا خارجی
یا داخلی و داخلی یا کمالات نفسانیست و یا اعمال بدنی و جمیع این امور در علی بیشتر
بلا شبهه اما خارجیه و ان امور است که راجع شود بنسب یا بسبب و راجع بسبب
یا وصلت و دامادی و یا تربیت و شاگردی اما نسب و ان در علی بیشتر عم بودن
مر پیغمبر ص و ظاهر است که پسر عم مثل ابوطالب بودن به چو پسر عم مثل عباس بودن نیست
چه ابوطالب بیشتر از عباس بود و قریب تر از او بنا بر انکه عبدالله از یک مادر بود
بخلاف اعمام دیگر و شفقت و ترحم و احترام در جمیع امور حضرت رسالت پناه ص
که از ابوطالب ظاهر شد بیشتر از احترام جمیع قوم و عشیرت بود و همین بس است
که تا ابوطالب در حیات بود حضرت محتاج نشد بهجرت از دیار خود و باهانت
بیگانگان بنا بر انکه در کنف حمایت ابوطالب در حصن حصین بود احدی را
یارای ان نبود که دست تعدی بانحضرت دراز تواند کرد و این معنی در غایت ظهور است

و اما وصلت و دامادی ظاهر است که دامادی بمثل حضرت فاطمه زهرا که باتفاق
سیده نساء عالمیانست و سرور زنان اهل جنان از عایشه بهتر بود زیرا که
محبوب ترین اناث که بود نزد پیغمبر گفت فاطمه گفتند از مردان گفت علی و نیز چون
دامادی است که بدختر دیگر اما تربیت پیغمبر مر علی را و شاگردی علی مر پیغمبر را نیز
امری است که با هیچ تربیتی و شاگردی قیاس نتوان کرد چه علی و مادون معروف
تربیت و شفقت ان سرور بود و ان سرور در کمال شفقت با او در زمان
کودکی و نوجوانی بود بدخول در خانه انحضرت در هر وقتی که خواهد و انحضرت در کمال
احترام بتعلیم او و گاهی که علی بر میگرد انحضرت خود بخانه علی داخل میشد و او را
باسرار و حقائق نزله مطلع میساخت و دیگر از ایاری ان نبود که وقتی که حضرت
بیرون می امد هر گاه خواهند سؤالی تواند کرد و اگر میخواستند که مجهول علوم
کند منتظر میبودند تا اعرابی یا بیگانه داخل میشد و سؤال میکرد و ایشان نیز
استفاده مینمودند و جمیع این امور در نهایت ظهور است و مخفی نماناد که بود
خارجیه نسبی و سببی گاهی دخل در استحقاق مدح و ثواب تواند بود که کسی بسبب
ان امور برادر کاری نکند که نسبت نسب یا سبب باشد پس لا محاله داخل در
اخبار شود و موجب استحقاق مذکور تواند شد و اما کمالات نفسانی بر احدی
پوشیده نیست که علی عم اعلم ناس بود بعد از حضرت رسالت پناه در حقائق
و معارف و بر متتبعان پوشیده نیست که انچه از حقائق و اسرار ملک و ملکوت و لوائح

انزال السورة والاحرف از نجه هر فقره از خطبه نهج البلاغه موج زنست نه نکته نظر
حکیمان اولین بان رسیده و ندیده بکاشف شائع تا حرین نظران دیده و انقلاب
از علم توحید و اشارات تنزیه که از فحاوی کلمات و مطاوی فقرات آنحضرت منبع
نه عبارتی محیط آن شود و نه اشارتی وفایان کند نقلست که یکی از علمای یهود
با آنحضرت گذشت در حالتی که با جماعتی از اصحاب تکلم میفرمود یهودی از طلاقت لسان
و فصاحت بیان آنحضرت در حیرت عظیم افتاد گفت لو انک تعلمت الفلسفة لکان
لک شان من الشان یعنی اگر علم فلسفه بخواندی هر آینه ترا شان عظیم بود
آنحضرت فرمود ما تعنی بالفلسفة یعنی مراد تو از فلسفه چیست الیس من اعتدل
صفا مزاجه و من صفا مزاجه قوی اثر النفس فیه و من قوی اثر النفس فیه سما الی ان یتعلق
فقد تخلق بالاخلاق النفسانیة و من تخلق بالاخلاق النفسانیة فقد صار موجودا
بما هو انسان دون ان یکون موجودا بما هو حیوان فقد رقی الی الباب الملکی الصمدی
و لیس لغیر هذه الغایة یعنی آیا نیست که هر که معتدل باشد طبیعتش صافیست مزاجش
و هر که صافی است مزاجش قوی است اثر نفس ناطقه در او و هر که قوی است اثر نفس
ناطقه در او برآمده است بر چیزی که او را بلند میکرداند و مراد از آن چیز عالم الحقایق
موجودات است که علم فلسفه عبارت از آنست و مراد از بلند کرداننده رسانیدن است
بمرتبه عقل مستفاد که غایت کمال قوه نظریست و هر که برسد بر آنچه او را بلند میکرداند
پس متخلق است باخلاق نفسانی و این اشاره بتهذیب اخلاقست که غایت قوه عملیست

و هرگاه

و هرگاه متخلق باخلاق نفسانی نیز شد پس موجود شده است بما هو انسان نه
اینکه موجود باشد بما هو حیوان چنانکه پیش از این بود و این اشاره است بآنکه انسان
مادام که بحکم شهوت و غضب و سائر قوای حسی حیوانی کار کند و آن احکام بر او غالب
باشد لامحاله حیوانی باشد از حیوانات و هرگاه اثر جوهر مختص بانسان که نفس ناطقه
مجرد است بحسب علم و عمل بر او غالب شود لامحاله قوای جسمانی تابع عقل گردد و
افعال و اعمال جسمانیش نیز همه افعال عقلی شود و در آن وقت موجود شود بما هو
انسان یعنی بوجودی که مخصوص بانسانست نه بوجودی که مخصوص حیوانست
پس هرگاه موجود شود بما هو انسان و بیرون شود از وجود از وجود مشترک
حیوانی پس داخل شده باشد در باب فرشتگی که آن عالم مجرداست و مرتبه وجود
ملائکه مجرده و عقول فعاله و آن عالم عالم صورتست بلا ماده پس نمانده باشد
غایتی و مطلبی ورای آن مرتبه چه غایت مرتبه کمالات انسانی تکمیل قوه نظری
و عملی است و حاصل شدن عقل مستفاد و مستغنی شدن در وجود از استعمال
ماده و لیس هذا و عباد آن قریه پس یهودی بیچاره حیرتش بر حیرت افزود و گفت
الله اکبر یا ابن ابی طالب لقد نطقت بالفلسفة جمیعا بهذه الکلمات رضی الله
عنک و نیز نقل شده که بعضی از علمای یهود در زمان خلافت ابوبکر نزد وی
آمده گفت تو خلیفه پیغمبر این امتی گفت آری یهودی گفت ما در توریة
خوانده ایم که خلفای انبیا اعلم امم باشند پس خبر ده مرا که خدای تعالی کجاست

در آسمانست یا در زمین ابو بکر گفت در آسمانست بر عرش یهودی گفت
پس زمین خالی است از او و او در مکان دون مکان باشد ابو بکر گفت این
کلام زنادقه است دور شو از من و الا گردنت را بزنم پس یهودی استهزا
بر اسلام کنان روانشد ناگاه علی ابن ابی طالب هم باو رسید گفت یا یهودی
دانستم آنچه پرسیدی و جوابی که شنیدی این سخن اهل اسلام نیست بلکه منافق
اهل اسلام اینست که من میگویم ان الله جل جلاله این الاین و لا این له و جل
من ان یحویه مکان و هو فوق کل مکان بغیر مماسة و لا مجاورة یحیط بما علا
عما فیها و لا یخلو شیء من تدبیره یعنی خدای تعالی آفریده است مکان را پس
او را مکان نتواند بود و او اعظمست که او را احاطه تواند کرد مکان و او در هر مکانی
حاضر است بی آنکه تماس بمکان کند و بجا و مکان باشد و هیچ چیز از چیزهای که
در مکان میباشد از علو تدبیر او خالی نیست پس گفت ای یهودی من نیز ترا
بچیزی که در کتاب شما هست و مصدق سخن منست آیا نیست در بعضی
از کتب شما که رونک موسی عم نوشته بود که او ملکی را نزد او از جانب مشرق
و موسی عم باو گفت از کجا آمدی گفت از نزد خدای تعالی پس دیگری از جانب مغرب
آمد گفت از کجا آمدی گفت از نزد خدای تعالی پس دیگری از فوق آسمان آمد
گفت از کجا آمدی گفت از نزد خدای تعالی و دیگری از تحت زمین آمد و چنین گفت
پس موسی گفت سبحان من لا یخلو منه مکان و لا یکون الی مکان اقرب من مکان

پس

پس یهودی گفت اشهد ان هذا هو الحق و انک احق بمکان نبیک من اسوتی
علیه یعنی گواهی میدهم که حق گفتی و تو سزاوارتری بمکان پیغمبر خود از این متقلب
و نیز روایت کرده اند که مردی نزد امیر المؤمنین آمده گفت خبر ده مرا که تو دیده
خدای را که پرستش میکنی حضرت فرمود که من پرستش نکنم خدای را که ندیده باشم
مرد گفت چگونه دیده خدای را حضرت فرمود که و یحک لم تره العیون بمشاهدة
الابصار و لکن رأته القلوب بحقائق الایمان معروف بالآیات منعوت بالعلامات
لا یقاس بالناس و لا یدرک بالحواس یعنی وای بر تو خدای تعالی چشم نتواند دید
بلکه دلهای مومنان و بیداران شناخت شناختنی که در ظهور نشانه و بودن
باشد چه خدای تعالی بدلیل شناخته شود و بآثار و علامات راه باو توان برد
و دلیل در افاده یقین بالاتر است از دیدن چه دیدن بظاهر تعلق گیرد و دلیل
بحقیقت راه نماید و خدای تعالی را بمردم قیاس نتوان کرد هر چند که عظمت
شوکت داشته باشد البته دیده شوند چه عظمت الهی نه از جنس عظمت مردم است
چه عظمت مردم را حواس ادراک کند بخلاف عظمت الهی که حواس ادراک نتوانند
کرد پس مرد بگریست و میگفت الله اعلم حیث یجعل رسالاته یعنی خدا داناتر است
که رسالت خود را بکدام خاندان باید گذاشت و امام فخر رازی و سایر علما گفته اند
که علمای جمیع فنون منسوب بآنحضرت چه جزئیه مشایخ صوفیه منتهی باوست و ابن
عباس که رئیس مفسرین است شاگرد او و ابو الاسود دئلی علم نحو که اصل علوم عربیه است

بتعلم او وفیز افقه ناس بود کما قال رسول الله صلعم اقضاکم علی و صحابه در اکثر وقایع
باو رجوع میکردند و این در نهایت ظهور است و در این باب لولا علی لهلک
عمر غایت معروف و مشهور است و آنحضرت خود فرمود واعلم لو کنت اول الوصایا
لحکمت بین اهل التوریة بتوراتهم و بین اهل الزبور بزبورهم و بین اهل الانجیل
بانجیلهم و بین اهل الفرقان بفرقانهم واعلم ما نزلت من آیة فی بر او بحر او سهل
او جبل او سماء او ارض او لیل او نهار الا و انا اعلم فیمن نزلت و فی ای شیء نزلت
و از قضایای عجیبه آنحضرت نقل شده که دو کس در سفر با هم رفیق شده چاشت
میکردند یکی سه نان داشت و دیگری پنج نان کسی پیدا شد تکلیف کردند و هر
کس با هم هشت نان را صرف کردند بعد از فراغ مهمان هشت درهم بایشان
داد و در قسمت آن نزاع شده صاحب ثلثه راضی بغیر تنصیف نبود و صاحب
خمسه میگفت خمسة لی و ثلثة لک پس داوری نزد آنحضرت آوردند حقیقت
فرمود در چنین امر خسیسی نزاع نیکو نیست باهم مصالحه کنید صاحب ثلثه
گفت راضی نمیشوم مگر بقضا پس حضرت گفت راضی بصلح نیستی پس
یکدرهم از تست و هفت از صاحب خمسه باین وجه که مجموع هشت نان
به بیست و چهار ثلث شود مجموع حصه تو سه ثلث و مجموع حصه صاحب تو
پانزده ثلث و هر کدام هشت ثلث خورده اید و هشت مهمان تناول کرده
پس از هشت مهمان یکی از تست که بالا بود و هفت از صاحب تو فافهم

ترجمه من علی بصیرة من امری و آن عجایب اجوبه که از آنحضرت بر سبیل بدیهه
صادر شده است که از مخرج کسوت تعمه سؤال کردند فرمود اخرب ایام اسبوعک
فی ایام سنتک و نیز دانا ترین بود در تدبیر امور نقلست در زمان عزیمت بلاد یمن
و همدان و نهاوند و اصفهان باهم متفق الکلمه شدند که لشکر اعجام از عرب از
دیار خود نموده بقصد استقبال اهل اسلام کردند خبر بعرب رسیده
مضطرب شدند و با اکابر صحابه مشورت کرده هر کس چیزی گفت با عثمن متفق
شد که اهل شام و یمن و مصر بیایند و بالجمله جمیع اهل اسلام مجتمع شوند و بدفع
کفار بیرون روند امیر المؤمنین هم این رای پسندید و گفت اگر اهل شام بیرون
آیند روم بر دیار ایشان تازد و اهل یمن اگر از وطن دور شوند حبشه
بر سر یمن آیند و اگر اهل حرمین از حرمین جدا شوند از ثواب اطراف ایمن
نتوان بود و آنگاه اهل اسلام را فکر آنچه در پشت سر گذاشته اند یعنی عیالات
هم باشد از آنچه در پیش روست یعنی محاربه کفار و بیمی از کثرت عجم و اتفاق
ایشان نباید داشت فانا لم نکن نقاتل علی عهد رسول الله صلعم بالکثرة و انما
کنا نقاتل بالنصرة و خواهیم الی امرن ایشان را بر سر ما نه حکم و تدبیر
از تو باشد و هر او را بتغییر مایکره و دیگر آنکه عجم پندارند که مرد و میان تو
و بدفع تو عرب مستاصل خواهند شد پس بتمام همت بدفع تو کوشند بلکه
مصلحت آنست که اهل اسلام همه در دیار خود ثابت باشند و اصلا حرکت

نکنند و اهل بصره که قریب است ببلاد عجم و از طرف دیگر دشمنی ندارند بسه فرقه شده
گروهی بر رعایا آن باشند و گروهی بر اهل عهود که نقض عهد نکنند و گروهی دیگر
بود اخوان خود از اهل اسلام که در بلاد عجم اند رفته بدفع دشمن کوشند پس
جواب رای را پسندیده قرار بر این دادند و صواب همان بود و نیز واقف بود
بر امور غیب و وقایع آینده و خبر داد از آنچه واقع شد جواب از آنحضرت از فتنها
و از آنچه حکام بنی امیه با خواص اصحاب او کردند از زجر و قتل و غیر آنها از امور
که مشهور و مستفیض است فیما بین مخالف و موافق از جمله خبر میثم تمار است
که از خواص آنحضرت بود و او را خبر داده بود از آنچه عبید الله زیاد با او خواهد کرد
و چون عبید الله بر او دست یافت از او پرسید که صاحب تو چه گفت که من با تو چه
خواهم کرد گفت آنحضرت فرمود تو را صلب کنی باره کسی دیگر گرد او بر تو تا آنکه
دو تن میان تو نزدیکتر باشم عبید الله گفت که من خلاف آن نکنم تا سخن صاحب تو راست
گردد میثم گفت والله گفته صاحب من دروغ نشود و تو خلاف آن نتوانی کرد
و من میدانم از کشته کدام موضع از کوفه بر دار خواهی کشید و من اول
کسی ام که در اسلام صلب بلجام کرده شود پس او را با مختار بن ابی عبیده ثقفی حبس
کرد و چون مختار بفرموده یزید از حبس بیرون آمد عبید الله حکم بصلب
میثم کرد نمود و چون بر دارش کردند بر در خانه عمرو بن حریث و آن موضعی بود
که حضرت با او نموده بود که ترا در آن موضع بدار کشند از جهت فلان خواهر میثم گفته

از کفه

از کفه حضرت در پای آن نخل نماز میکرد و میگفت چه مبارک نخلی که من برای
تو آفریده شده ام و تو برای من مهیا شده و بالجمله چون بر دارش کردند خلق
کثیر بر او مجتمع شدند عمرو بن حریث گفت والله که همیشه با من میگفت که همسایه
تو خواهم شد نیکو کن همسایگی مرا من پنداشتم مگر خانه در جوار من بیع خواهد
کرد بعد از آن همیشه عمرو میفرمود که پایین دار را آب میپاشیدند و جاروب
میکردند و بوی خوش بکار میبردند و میثم بر سر دار زبان بمحامد بنی هاشم
گشود و فضائل ایشان را ذکر میکرد و بعبید الله گفتند این مرد شما را رسوا
کرد پس بفرمود تا بجامش کردند و پیش از او در اسلام کسی را لجام نکرده بودند
و قتل میثم بده روز قبل از قدوم حضرت امام حسین ع بود بجانب کوفه و نیز
نقلست که رشید هجری را که از اصحاب آنحضرت بود گرفته نزد زیاد بن عبید الله
آوردند گفت صاحب تو چه گفت که با تو چه خواهم کرد گفت فرمود دست
و پای مرا قطع کرده مصلوب سازی زیاد گفت والله که نکنم و سخن ترا دروغ
سازم سرش را بریده و چون بیرون رفت پشیمان شد و گفت با او هیچ کاری
بدتر از آنچه صاحبش گفته نتوان کرد پس بفرمود تا دست و پایش بریده بر دارش
کردند و نیز کیل ابن زیاد و قنبر مولای امیر المؤمنین که آنحضرت خبر داده بود
حجاج بقتل رسانید نقلست که کیل اول دعوی نمود که حجاج فرمود که تا اعضای
قنبر او را بدهند کیل با آنجا رسید که عمر بن باخر رسیده نیکو بنا کرد بسبب

وطائف قوم من مقطوع شود پس خود را بدست داده کشته شود نیز قادر
بود بر خوارق عادت و امور معجزه و کدام امری معجزتر از قلع باب خیبر تواند بود
چنانچه متواتر است و از در شمر و نوبت یکی چنانکه خواهد امور دیگر در
بصفین چون زمین بابل رسیدند خواستند که آب بکوزند اصحاب آسیب حال
و دواب مشغول شدند و حضرت با جماعتی بنماز عصر استاد و آن جماعت منکر
انکارهای خود فارغ نشدند تا نماز عصر فوت شد و از این معنی آزرده خاطر شدند
پس بجهت خواطر اصحاب دعا کرده آفتاب بموضع عصر برگشت و مجموع اصحاب
نماز عصر را بجماعت ادا کردند و مانند این امور بسیار نقل شده بر سبیل استفاضه
و شیوع که هیچکس انکار آن نتواند کرد و نیز پوشیده نیست که شجاع ناس بود
و شهرت او در شجاعت نه بمرتبه ایست که محتاج بذکر باشد فایش امری چند
که از خوارق عادت است در باب شجاعت از آنحضرت ذکر کنیم اول آنکه گفته اند
از هیچ شجاعی معهود نشده که از دشمن هنگام مبارزت زخمی نخورده باشد
مگر امیر المؤمنین عم الا آنچه از ابن ملجم علیه اللعن والعذاب باو رسیده دویم
آنکه از هیچ شجاعی معهود نشده که هرگز مبارز از او نجات یافته باشد مگر
از آنحضرت سیم آنکه در میان ارباب سیر مشهور است که کشته آنحضرت در میان
کشتگان علم بود و گفته اند که آن علم از اعلا قد و از اوسط قطع یعنی هر که از بر
میزد در طول و نیش میکرد و هر که از بر میان میخواست در عرض بدو پاره

بساخت

بساخت و نیز یعنی شریف مردم بود و بوجود جود سیر دیعنی هر چه بود داشت
بداد و در فتوحات مکی آورده اند که قیمت خاتمی که در نماز بسائل داد بر از بود
باخراج شام که شش صد هزار نقره و چهار هزار طلا بود و بلا شبهه حضرت در شجاعت
و سخاوت مصداق قول شیخ ابو علی سینا بود که در مقامات عارفین گفته العارف
شجاع و کیف لا و هو بعزل عن بقیة القوت والعارف جواد و کیف لا و هو بعزل
عن محبة الباطل و نیز خلیق ترین ناس بود با کمال یاس و مهابت نقلست که معویه
از صعصعه بن صوحان که یکی از اصحاب حضرت امیر المؤمنین عم بود از صفت
آنحضرت پرسید صعصعه کان فینا کاحدنا یعنی در میان ما که بود مانند یکی
از ما بود بالا بگفت و از ما بنشیند و با ما بخورد و می آشامید و بهر طرف که
میخواندیم اجابت میکرد و در کمال تواضع و نهایت افتادگی بود و مع ذلک
کنا نهابه مهابة الاسیر المربوط للسیاف الواقف علی راسه یعنی با وجود این
همه بیشتر میترسیدیم از او مانند ترسیدن زندانی بسته از جلاد که با شمشیر بر سر او
ایستاده باشد و نیز خلیق ترین و عفو کننده ترین مردم بود و این معلومست
از رعایت حال ابن ملجم با علم بحال او و عفو کردن از سعید بن العاص که از اعدا
عدو او بود با قدرت بر وی و از مروان بن الحکم با شدت عداوت و علم بحال او
و بحال قوم او و اولاد او و بعد از آنکه در حرب جمل گرفتار شده بود و نیز معلومست
از آنچه کرد با معویه در صفین که قوم معویه بر پیشتر مشرعه گرفته بودند

واصحاب علی را از آب منع کردند و چون اصحاب علی آبرا از دست ایشان
گرفته خواستند که ایشانرا از آب منع کنند علی عم نگذاشت و گفت کفی حزنا
یا یعنی من ذلک یعنی بسی شیر بغی است از آب بستن نیز پوشیده نیست
که فصیح ترین مردم بود و بلغای عرب کلام او را دون کلام الخالق و فوق کلام
المخلوق گفته اند و بصفت کمالات نفسانی آنحضرت مقرر و بشر نیست و اکابر
علمای موافق و مخالف در تعداد فضایل و کمالات بیرداخته و معترف بعجز گشته
و اما اعمال بدنیه که مراد از آن عبادت حضرت باری تعالی است و اطاعت و
انقیاد حضرت رسول است پوشیده نیست که از آن زمان که حضرت امیر عم صبی
بود ایمان بحضرت رسول آورده تا آن زمان که رحلت فرمود هرگز عبادتی از او
فوت نشده حتی اینکه نقل کرده اند جمعی کثیر مانند اسماء بنت عمیس و ام سلمه و جابر بن
عبد الله انصاری و ابو سعید خدری و غیر ایشان از صحابه که روزی رسول صلعم
در خانه خود بود و علی عم نزد او کردی بر آن حضرت نازل شد آنحضرت تکیه بر ران
علی نمود و خفته بود تا آفتاب غروب نکرد و حضرت سر بر نداشت تا آنکه آفتاب غروب
کرد و علی نماز عصر نگذارده بود تا آن وقت نشسته بانتظار نماز کرد و آنگاه حضرت را
آگاه کرد و دست داده بعلی گفت اوافاتک صلوة العصر یعنی فوت شد ترا نماز عصر
علی گفت نخواستم که حائل شوم میان تو و استراحت دهی نماز را بانتظار گذاردم حضرت
بعلی عم گفت دعا کن تا خدای تعالی آفتاب را برای تو برگرداند تا نماز ادا کنی

و بدرستی که خدا اجابت تو کند چون تو در اطاعت خدا و رسول بوده
پس علی عم دعا کرده آفتاب بجای عصر بازگشت تا علی عم نماز گذارده آنگاه غروب
کرد و عاقلان را از این حدیث هیچ شبهه نماند که شخصی که این همه اهتمام در عبادت او
باشد و از او البته عبادت فوت نتواند شد و همه متفقند که آنحضرت اعبد ناس بود
حتی روی ان جهته کانت کرکبتی البعیر لطول سجوده و در نماز در غایت خشوع
و استغراق بود تا اینکه مخالفین نقل کرده اند که بیکانی که در وقت حرب در جسد
مبارکش میماند و در وقت اشتغال بنماز بیرون می آوردند و مواظب بود بر نوافل
بحدی که در حرب صفین در شبی معروف بلیلة الهریر پانصد تکبیر با چشم اناو شنیده
که در هر تکبیری گردن مخالفی میزد و امر لم تاملی بست و اما اطاعت او حضرت
رسول را بر هیچکس پوشیده نیست حقیقتش از آنچه از کرد از خوابیدن او بر فراش
حضرت در شبی که مشرکان قریش قصد قتل آنحضرت داشتند و حضرت پروردگار
او را از ضرر ایشان نگاه داشت و از جانفشانیها که کرد در حرب بدر و احد
و خیبر و خندق و سایر غزوات که از نهایت شهرت مستغنی است از ذکر و در جمیع
حروب فتح بدست او بود و بس است در عبادت و فضل و اطاعت او آنچه
در باب فضیلت عمرو بن عبدود در حرب خندق حضرت رسول صلعم فرموده لضربة
علی خیر من عبادة الثقلین و در بعضی روایات واقع شده لضربة علی یوم الخندق
خیر من عبادة الثقلین الی یوم القیمة و نیز از هر ناس بود لما تواتر من اعراضه عن اللذات

الدنیا ابکی علیها الاشاع ابواب الدنیا علیه ضرار بن ضمره در نزد معویه ای صفت
آنحضرت میکرد و میگفت لقد رایته فی بعض مواقفه وقد ارخی اللیل سدوله وهو قائم
فی محرابه قابض علی لحیته یتململ تململ السلیم ویبکی بکاء الحزین ویقول یا دنیا یا دنیا
الیک عنی ابی تعرضت ام الی تشوقت لا حان حینک هیهات غری غیری لا حاجة لی
فیک قد طلقتک ثلثا لا رجعة فیها فعیشک قصیر وخطرک یسیر واملک حقیر
اه من قلة الزاد وطول الطریق وبعد السفر وعظم المورد وفی بعض الروایات
وخشونة المضجع حین تحقیق کردیم حل را در بعضی از مواقف او برای عبادت
در وقتی که فرو گذاشته بود شب پردهای ظلمانی را آنحضرت در محراب ایستاده
بود و لحیه مبارکش بدست گرفته بی قرار میگردید بی قراری مار گزیده و میگریست
گریه رعایت حزن و میگفت ای دنیا دور شو از من آیا خود را زینت کرده
زنان خود را در معرض خریداری من در آورده و اظهار اشتیاق بسوی من
میکنی فرصت آن نیابی و چه دور آرزو بیست که تو کرده مغرور سازی مرا
که من محتاج تو نیستم و تو را طلاق گفته ام که هرگز رجوع ندارد و این زینت تو رغبتی
نیست که فریب من توانی داد و بنابر آنکه عیش تو بغایت کوتاه است و قدر تو بغایت
قلیل و مرادهایی که از تو برآید بغایت حقیر و بعد از آن اعراض کرد از مخاطبه دنیا
و گفت آه از کمی زاد و دوری سفر و درازی راه و عظمت مورد یعنی قیامت
و ایستادن در پیش خدا و در تنگی خوابگاه یعنی قبر و بنا آنحضرت فرمود و انه

بنا کم هذه اهون فی عینی من عراق خنزیر فی ید مجذوم یعنی بحق خدا که این دنیای
شما خوارتر است در نظر من از استخوان خنزیری که در دست مجذومی باشد و قد
که بگوشتی که بان چسبیده باشد خود را سیر کند و عبد الله ابن ابو رافع گفت روزی
بدیدن حضرت رفتم پس پیش او در انبان را باز کرده که نان جو خشک شده در آن
بود از آن نان ما هم خوردیم پس من گفتم یا امیر المؤمنین سبب چه کردن ایشان چیست
در بودن ما حسنین نان جو را بروغن زیتون نکنی بنابر شفقت بر من و گفت او
که آنحضرت کان اخشن الناس مأکلا وملبسا وکان نعلاه من لیف وبرقع قمیصه
بجلد تارة وبلیف اخری وقد ان یاکل من فان فعل فبالملح او الخل فان ترقی فبنبات
الارض فان ترقی فبلبن وکان لا یاکل اللحم الا قلیلا ویقول لا تجعلوا بطونکم
مقابر الحیوانات یعنی لباس آنحضرت درشت ترین لباسها و طعامش ناگوارترین
طعامها بود و نعلین مبارکش از لیف خرما بود و چون پیراهنش کهنه میشد
پینه میکرد گاهی پوست پاره و گاهی بلیف و کم بود که با نان نانخورش کار برد و اگر
بسیار نمک بود با سرکه و اگر می افزود سبزی و اگر از آنها می افزود شیر و گوشت تناول
نمیکرد مگر بر سبیل ندرت و میگفت مگردانید شکمهای خود را گورستان حیوانات
و باید دانست که این اوصاف و امثال این اوصاف متواتر است و مخالفین
نقل اینها پیش از موافقین کرده اند و همچنین در جمیع کمالات آنحضرت در جمهور
علمای اهل سنت را سخنی نیست و اکثر در این باب مؤلفات ساخته و مجلدات

پرداخته میگویند که در این کمالات و اوصاف احدی با او مساوی بلکه نزدیک هم نیست
و بدرجه اندرجات او در علم و عمل کسی نرسید و با وجود این همه قائلند بافضلیت
ابوبکر لعین و منکرند این قول را باجماعی که حقیقت آن معلوم شد و میگویند که
افضلیت در سائر کمالات منافی مفضولیت در کثرت ثواب نیست یعنی فضیلت
یعنی کثرت ثواب است و ابوبکر اکثر ثواب را از علی است و هیچ تامل نمیکنند و اندیشه
نمیکنند که تامل کنند و بدانند که ثواب مترتب نیست مگر بعلم یا بر عمل پس چگاه علی
عم در علم و عمل زائد باشد بر دیگران چگونه در ثواب دیگری زائد تر و تواند بود
و عجب اینست که با ابوبکر اکتفا نموده تفضیل عمر علیه اللعنة و عثمان لعین بر آنحضرت
میکنند و منازعه معویه علیه اللعنة را نیز با آنحضرت در امر خلافت معقول میدانند
بنا بر تجویز خطا در اجتهاد و منقولست که آنحضرت میفرموده الوهل انزلنی انزلنی
انزلنی حتی قبل معویه و علی یعنی رد انکار و مغرور شدن اهل روزگار با و طرح
کردن ایشان از قبول حق فرود آورده مرتبه را و فرود آورد و فرود آورده تا شفعه
شوم بمعاویه و گفته شد که ابا معویه بر حقست با علی عم و چه خوب او اگروه
شیخ ابو علی سینا مرتبه آنحضرت را بر سائر صحابه حیث قال و اما علی ابن ابی طالب
فکان شمس فلک الحقیقة و قطب سماء المعرفة و کان حاضرا بین اصحابه کالعقول
بین الحسوس دلیل دیگر بر تفضیل آنحضرت آنست که حضرت رسول عم آنحضرت را
نفس خود خوانده و ایه مباهله بر این است و مساوی بالانبیا عظام گردانیده حیث

قال عم من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه و الی نوح فی تقویه و الی ابراهیم فی حلمه
الی موسی فی هیبته و الی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابی طالب عم و ظاهر است
افضلیت انبیا بسائر پیغمبران از باقی صحابه پس علی عم افضل باشد از باقی صحابه
و هو المطلوب دلیل دیگر آنکه علی محبوب ترین خلق خدا بود بعد از پیغمبر عم بنص خدا
بدلیل خبر طائر مشوی حیث روی انه اهدی الی النبی عم طائر مشوی فقال اللهم
ائتنی باحب خلقک الیک یاکل معی فجاء علی عم یعنی مرغ کبابی بهدیه نزد حضرت آورده
فرمود خداوندا برسان محبوب ترین خلق را بسوی تو که با من شریک شود در تناول
کردن این کباب فجاء علی و نیز محبوب ترین مردانست نزد پیغمبر بدلیل خبر عائشه
که مذکور شد و شک نیست که محبوب ترین خلق بیش خدا و رسول خدا افضل
خلق است پس علی عم افضل خلق است بعد از رسول خدا و هو المطلوب **فصل**
چهارم در بیان طریق معرفت سائر ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین
و بیان انحصار ائمه در اثنی عشر بدانکه چون امامت علی عم ثابت شد طریق اثبات
سائر ائمه نص آنحضرت ثابت شود و نص آنحضرت بتواتر چه متواتر است در
میان شیعه تنصیص آنحضرت بر حسن عم را و هم چنین تنصیص حسن عم بر حسین عم را
و تنصیص حسین عم بر علی زین العابدین عم را و تنصیص علی بر محمد باقر عم را
و تنصیص محمد باقر عم بر حضرت جعفر صادق عم را و تنصیص حضرت جعفر صادق عم
بر موسی الکاظم عم را و تنصیص موسی الکاظم عم بر علی الرضا عم را و تنصیص

علی الرضا ثم محمد الجواد ثم راد تنصیص محمد الجواد ثم علی الهادی ثم راد تنصیص
علی الهادی ثم حسن العسکری ثم راد تنصیص حسن العسکری محمد بن الحسن
صلوات الله وسلامه علیهم وعلیهم اجمعین را که آخر ائمه اثنی عشر است بقائم
تا آنکه با ذون شود بخروج علیه وعلیهم السلام و تنصیص بر اثنی عشر از حضرت پیغمبر
نیز در بیان شیعه امامیه متواتر است و از جمله اینکه گفت حسین ثم ابنی
هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمه تاسعهم قائمهم و حدیث لوح محفوظ نیز
که جبرئیل بحضرت پیغمبر آورده که در آن لوح اسما و القاب ائمه اثنی عشر مکتوب بود
و آنحضرت آن لوح را بحضرت فاطمه هم سپرده متواتر است و از هر کدام از ائمه
نیز بر نحو سابق متواتر است و حصر ائمه در عدد اثنی عشر و وجوب غیبت امام
عشر نیز از پیغمبر و از هر کدام از ائمه متواتر است و کیفیت تواتر بنحوی است که
سابقا بیان شد و تنصیص بر ائمه اثنی عشر از حضرت پیغمبر بطریق مخالفین نیز در
کتب منقول شده و بالجمله علم قطعی حاصل از نصوص مذکوره حاصل است و علمای
مخالفین نیز در تتبع این علم از حد نیستند خود و اگر قائل بان شده اند و بسیاری
از علمای ایشان مصنفات در فضائل ائمه معصومین ترتیب داده اما امامت
بمعنی خلافت قائل نیستند و لفظ امام را در عبارت حدیث نبوی بمعنی عالم و پیشوا
و مقتدای دین حمل میکنند و مخالفند از اینکه لفظ خلیفه نیز در بعضی احادیث وارد
شده چنانکه در حدیث مسروق حیث قال بینا عبد الله ابن مسعود از سال اصحاب

هل عهد الیکم نبیکم کم یکون من بعده خلیفة قال اثنا عشر کعدد نقباء بنی
اسرائیل یعنی مسروق گفت بودیم پیش عبد الله ابن مسعود که یکی از کبار صحابه است
وقتی که پرسید جوانی از ما آیا گفته است پیغمبر شما بشما عهد کرده است که بعد از
چند خلیفه خواهد بود ابن مسعود گفت بدرستی که تو جوانی و کم سال و نا آزموده
و بلوده نیا عارف نشده و اینکه تو پرسیدی هیچکس از من نپرسیده ای معهود کرده است
پیغمبر ما بما که بعد از او دوازده خلیفه خواهد بود بعدد نقبای بنی اسرائیل که خلفای
موسی بودند و بالجمله چون ظاهر شد ثبوت نص بر باقی ائمه ثبوت امامتشان نیز ظاهر
باشد چه دانستی که در امامت عصمت و نص هر دو معتبر است و در زمان هر یک
از ائمه هر که قائل بامامت دیگری است نه ادعای عصمت برای او کرده اند و نه ادعای نص
پس امامت او باطل باشد و چون واجبست وجود امام در هر زمانی و ثابت است
نص بر امامی از ائمه اثنی عشر که در زمان مفروض باشد پس واجب است که امام او باشد
بدلیل اجماع مرکب و چون امام او باشد معصوم نیز باشد بنا بر آنکه عصمت شرط است
در امامت و بعضی از فرق شیعه که مدعی نص بر امام خود بودند و قائلند بانتهای امامت
باسامی و بغیبت او که معلوم است بیقین ثبوت آن امام مانند کسانیکه قائلند
بانتهای امامت بغیبت محمد بن الحنفیه و مانند ناووسیه واقفه بر امام جعفر صادق
و مانند واقفه بر امام موسی کاظم و مانند فطحیه که قائلند بامامت عبد الله ابن جعفر

وما نشر اسمعیل گفتاند بامامت اسمعیل ابن جعفر چه موت هر ایشان ائمه معصومین
معلومست بیقین پس اگر امامت بایشان منتهی میشود خلو زمان از امام لازم
می‌آید و بطلان این ثابت شد پس آن مذاهب همه باطل باشد و ایضا دلیل بر بطلان
این مذاهب انقراض اهل این مذاهب مقدم بقای احدی از آنها و انقراض قائلین
بحق تا وقت موعود محالست و گرنه بطلان شریعت حقه لازم آید چه بقای شریعت
نتواند بود مگر بوجود جماعتی که اقامت آن بکنند و چون اقامت آن کنند اهل آن
باشند و حال آنکه بقای شریعت حقه الی یوم الموعود از ضروریات دین است پس
بطریق قیاس استثنائی گوییم اگر یکی از مذاهب مخالفین حق باشد لازم آید
بر ما عدم وجوب عصمت و نص بر امام و خلو زمان از امام و انتفای شریعت
حقه پیش از وقت موعود لیکن انتفای وجوب عصمت و نص و خلو زمان از امام
و انتفای شریعت حقه هر سه محالست نتیجه دهد که پس حقیقت مذاهب مخالفین
با جمیع محالست و هو المطلوب و چون حقیقت مذاهب مخالفین محال باشد بطلانش
ثابت باشد مذهب امامیه اثنی عشریه حق باشد و الا لازم آید خرق اجماع مرکب
و خروج حق از میان امت محروم و این محالست پس بطریق قیاس استثنائی گوییم
هرگاه خرق اجماع مرکب و خروج حق از امت محال باشد واجب است که مذهب
امامیه اثنی عشریه حق باشد بنا بر آنکه هیچ مذهبی دیگر حق نیست چنانکه دانستی
لیکن خرق اجماع مرکب و خروج حق از امت محالست نتیجه دهد که پس مذهب امامیه

اثنی عشریه حقست و هو المطلوب و مذهب زیدیه نیز بعدم ادعای عصمت
باطلست چه زیدیه قائل بوجوب عصمت نیستند و بعضی از متاخرین ایشان
که مدعی آن شده خلاف اجماع کرده چه دعوی عصمت اشخاصی کرده که پیش از او
جمیع امت متفق بودند بعدم عصمت ایشان و حال آنکه ادعای عصمت بی ادعای
نص و ثبوت معجزه کرده و این ظاهر است بطلانش چه عصمت بدون نص و
اظهار معجزه متحقق نتواند شد و دلیل دیگر بر تعیین باقی ائمه اثنی عشر اجماع شیعه است
و بیانش موقوفست بتمهید مقدمه و آن چنانست که امت بعد از آنکه متفق
شده‌اند در حجیت اجماع اشتمال اوست بر قول معصوم یکی واجبست وجود او
در هر زمان و جمهور اهل سنت که قائل بوجود معصوم نیستند بر آنکه وجه
حجیت اجماع امتناع اتفاق امت است بر خطا عقلا او سمعا اکثر بر آنکه
امتناعش سمعی است و مستند ایشان احادیثی که دلالت بر عدم اجتماع امت بر خطا
و بعضی بر آنکه عقلی است و این مذهب ظاهر البطلانست چه خطا بر هر یک
هر گاه جایز باشد بر مجموع نیز جایز خواهد بود چه در این موضع حکم کل و حکم احاد
یکی باشد لا محاله چه خطا و صواب امری نیست که متعلق بمجموع من حیث المجموع
تواند بود بلکه متعلق بمعروض هیئات اجتماعیه است و فرقی میان هر یک از احاد
و مجموع احاد یعنی معروض هیئات اجتماعیه نیست پس هر چه بر هر یک از احاد و مجموع جایز
باشد بر مجموع نیز جایز باشد و آنچه گفتیم منتقض نشود بتواتر چه تواتر مستند احساس

عقل حکم میکند بامتناع اتفاق جمعی کثیر بخطا حسی یا قول اجماع چون در معقولات
نظریه است ممتنع نباشد اتفاق جماعت هر چند در نهایت کثرت باشند بر خطا
در نظریات بر وجه شبهه رجوع راه بجهت بی سوء هیکه کذبین نیز باطلست چه بر تقدیر
صحت احادیث نتوانند بود که عدم اجماع است بر خطا بنا بر آن باشد که اجماعست در زمان
وجود معصوم در میان امت نه بنا بر آنکه اتفاق همه بر خطا با وجود جواز خطا
بر هر یک واقع نتواند شد پس ثابت شد که حق مذهب شیعه است پس چون حجت
اجماع بنا بر وجود معصوم باشد پس اجماع شیعه با وجود مخالفت جمیع اهل سنت
که کثرت اند حجت باشد بسبب آنکه معصومی که واجبست وجود او الا محالة در میان
فرقه شیعه باشد و امام شیعیان باشد پس نتواند بود که قول او در میان قول
مجموع شیعه نباشد و هر گاه قول معصوم داخل در قول مجموع شیعه باشد پس
اجماع شیعه حجت باشد و هو المطلوب بعد از تمهید این مقدمه گوییم چون اثبات
عصمت و امامت علی عم بدلائل علمیه بی حاجت باجماع کردیم پس گوییم اجماع شیعه
منعقد است بر آنکه امام بعد از علی ابن ابی طالب عم حسن ابن علی است ع
و اجماع شیعه حجت است بسبب دخول علی عم در میان ایشان که عصمت و
امامتش بدلیل غیر اجماع ثابت شد پس حسن عم امام باشد و همچنین اجماع شیعه
منعقد است بر امامت حسین بعد از حسن عم پس حسین عم امام باشد و بعد از
حسین عم شیعه بدو فرقه شدند بعضی قائل شدند بامامت محمد حنفیه و بعضی

بامامت علی ابن الحسین عم و چون مذهب قائلین بامامت محمد حنفیه باطل است
بدلیلی که دانسته شد پس معصوم که میان شیعه داخل بود در میان اجماع
از شیعه داخل نتواند بود لاستحالة بطلان قول المعصوم پس داخل باشد
در فرقه که قائلند بامامت علی ابن الحسین عم پس علی ابن الحسین عم امام باشد
و بعد از علی ابن الحسین فرقه مختلف شدند بعضی قائلند بامامت زید بن
علی ابن الحسین و بعضی بامامت محمد بن علی الباقر و چون مذهب زیدیه
باطل شد پس امامت محمد باقر حق باشد بنا بر اجماع فرقه محقه و فرقه محقه
متفقند بر امامت جعفر بن محمد عم بعد از محمد بن علی پس جعفر بن محمد ع
امام باشد و در اینجا فرقه محقه مختلف شدند بعضی وقف کردند بر جعفر
و بعضی قائل شدند بعد از او بامامت عبد الله ابن جعفر و بعضی بامامت
اسمعیل ابن جعفر و بعضی بامامت موسی ابن جعفر و وقف جعفر و امامت
عبد الله و اسمعیل باطلست پس موسی ابن جعفر امام باشد و قائلین بامامت
موسی ابن جعفر نیز مختلف شدند بعضی وقف بر موسی کردند و بعضی بامامت
علی ابن موسی قائل شدند و چون وقف بر موسی باطل است پس علی ابن
موسی علیه السلام امام باشد و بعد از او متفقند بر امامت محمد بن علی پس او
امام باشد و بعد از او بامامت علی ابن محمد عم پس او امام باشد و بعد از او
بامامت حسن ابن علی عم پس او امام باشد و بعد از او مختلفند بعضی قائلند

بامامت جعفر برادر حسن و دیگران بامامت محمد بن الحسن الخلف القائم و چون
امامت جعفر ثبوت او و انقراض قائلین بامامتش باطل است پس محمد بن الحسن علیه
و علی آبائه السلام امام باشد و هو المطلوب دلیل دیگر بر تعیین امام ظهور معجزه است
چه متواتر است در میان امامیه که هر کدام از ائمه اثنی عشر دعوی امامت کردند
و اظهار معجزه نمودند و هر آنکس که معجزه دلیل صدق صاحب معجزه است پس
هر کدام امام باشند و چون امام باشند معصوم نیز باشند چه امامت بی عصمت
متحقق نتواند بود و هو المطلوب **فصل پنجم** در بیان غیبت صاحب العصر
و الزمان علیه الصلوة و السلام که امام ثانی عشر از ائمه اثنی عشر است صلوات الله
علیهم اجمعین بدانکه چون ثابت شد بنقل متواتر حصر ائمه در عدد اثنی عشر و
ثابت شد نصوص متواتره در مرتبه ثانی عشر محمد بن الحسن العسکری و ثابت
شد امتناع خلو زمان تکلیف از امام معصوم پس واجبست که امام ثانی عشر محمد بن
الحسن هم موجود می باشد و امام زمان باشد تا امتناع زمان تکلیف پس بطریق
قیاس استثنائی گوییم اگر محمد بن الحسن موجود نباشد لازم آید خلو زمان از امام
یا بطلان انحصار ائمه در اثنی عشر لیکن خلو زمان و بطلان انحصار هر دو محالست نتیجه
دهد که پس محمد بن الحسن موجود باشد دلیل دیگر است در این زمان بر سه گروه
بعضی قائل نیستند بوجود امامی و بعضی قائلند بوجود امامی که مدعی نص و عصمت
برای او نیستند و بعضی قائلند بوجود امامی معصوم منصوص علیه که محمد بن الحسن

و چون ثابت شد امتناع خلو زمان از امام باطل شد در مذهب اول و چون
ثابت شد وجوب عصمت و نص بر امام باطل شد مذهب دوم نیز پس اگر مذهب سیم
نیز باطل باشد لازم آید اتفاق امت بر خطا و خروج حق از میان امت و این باطل است
باتفاق پس مذهب سیم حق باشد و محمد بن الحسن موجود و حی و امام باشد پس
بطریق قیاس استثنائی گوییم هرگاه اتفاق امت بر خطا محال باشد باید که محمد بن الحسن
موجود باشد لیکن اتفاق امت بر خطا محالست نتیجه دهد که پس محمد بن الحسن موجود است
و هو المطلوب دلیل دیگر محمد بن الحسن امام بود بنص متواتر پس معصوم نیز بود نص نکرد
بر امامت دیگری بالاتفاق و الا امتناع بودی عموم نقلش عادة لیکن منقول نشده مطلقا
پس باید که الان نیز موجود باشد که اگر موجود نبودی واجب بودی بر او نص بر دیگری و ترک
واجب از معصوم ممتنعست پس باید که محمد بن الحسن موجود باشد پس بطریق قیاس
استثنائی گوییم محمد بن الحسن که امام معصوم بود هرگاه نص بر دیگری نکرده باشد واجبست
که موجود باشد لیکن نص بر دیگری نکرده نتیجه دهد که پس موجود باشد و هو المطلوب
و چون ثابت شد بدلائل وجود محمد بن الحسن پس باید که غائب باشد که اگر ظاهر بودی
معروف بودی لیکن معروف نیست پس غائب باشد پس هرگاه امام معصوم موجود
و غائب باشد بر ما نیست بیان سبب غیبت او بتفصیل و معلومست علی الجمله که غیبت او
از جانب امام نیست بنابر آنکه معصومست و واجبست بر او ظهور و قیام بامر امامت و اقامت
شرائع و ترک واجب از معصوم ممتنع پس سبب غیبت امام از جانب رعیت باشد بنابر عدم

نصرت پس هرگاه متحقق گشت ظن نصرت از رعیت ظهور بر امام واجب شود اگر سؤال کنند
که وجود امام در هر زمان بنا بر آنست که لطف است وجود امام لطف و نفی متحقق
نمود که امام ظاهر باشد پس باید امام لطف چگونه متحقق تواند شود چه فرق باشد
میان اینکه امام موجود نباشد و اینکه موجود باشد و متصرف در امور نباشد جواب گوییم چنانکه
اگر امام ظاهر باشد و کسی اطاعت وی نکند هیچ شکی نیست که قوی و لطف بودن امام
حاصل نشود کذلک غایب بودن امام هرگاه سبب غیبت خوف اعادی و عدم نصرت و رعیت
باشد قوی و لطف بودن امام نتواند گفت چه عدم نصرت در این صورت نیز بعدم اطاعت
در آن صورت رفاقه این لطف باید ظاهر بشود که هرگاه امام موجود باشد و تصرف
تقریب خدای تعالی بر جانب او که سبب غیبت امام از جانب اوست عقلا قبیح نخواهد
بود چنانکه در صورت ظهور امام و عدم اطاعت وی تجلای اینکه امام اصلا موجود نباشد
چه در این صورت لامحاله تقریب قبیح باشد بسبب آنکه حجت خدا بر بنده تا این صورت
تمام نشود و اینکه گفتیم نسبت بخاص است و جماعتی که نصرت ایشان ممکن نیست
بر تقدیر ظهور امام نیز و اما نسبت بشیعیان که نصرت ایشان ممکن و میسر است لطف
بجهت ایشان در غیبت امام نیز بیان آنست مثل صبر کردن بر جریان مظالم امام و منتظر
فرج بودن و اجتناب از قبایح بنا بر اعتقاد وجود امام و امکان ظهور و تمکن او بر
حلول در هر محل و مکان و اما اهل امر شوری صاحب از زمان هیچ شبهه نیست
در آنکه اگر بر تقدیری که منع اعادی باشد در این زمان از جمله جواز اعادی ثابت

شود

شود جواز منع و تغییر انبیا نیز و بالجمله هر چه بدلیل ثابت باشد استبعادات عادی منافی
آن نتواند بود **فصل ششم** در احوال ائمه جور و وجوب برائت از ایشان چون معلوم
شد ایمان ائمه که منصوص از جانب خدا و رسول و واجب العصمه و مفترض الطاعه
پس هرگاه دفع ایشان از مراتب جور آنکه خدای تعالی بجهت ایشان مقرر داشته تا
وجود بهای ایشان بحیل یا بغلبه قرار گیرد کافر باشد و هرگاه امامت او نیز کذلک کافر
باشد یا جواز امامت بنا بر آنکه دفع امامت مثل دفع نبوت و دافع نبوت لامحاله کافر است
پس دافع امامت کافر باشد بیانش آنست که همچنانکه شریعت محتاجست بنبی در حدوث
و بقا کذلک محتاجست بامام در حفظ و بقا و عقل فرق میان این دو صورت نکند
و وجوب هر دو صورت بدلائل عقلیه قطعیه ثابت شود و نیز اینست حدیث من مات و لم
یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة که مخالف و موافق متفق در صحت آن و همچنین حدیث
حربک یا علی حربی و سلمک سلمی و شک نیست که میتة جاهلیه میتة کفر است و کذلک
حرب بنی کفر است پس هرگاه جاهل بامام کافر باشد بمقتضای حدیث اول جاحد و مخالف امام
و دافع او از مرتبه امامت بطریق اولی کافر باشد و از آنچه گفتیم ثابت شد که امامت
اصل است از اصول دین مثل نبوت پس خلفای ثلثه مقرر بر ابی الحسن بن علی و عباس
سایع و سایر مانند و همچنین جمیع خلفای بنی امیه و بنی عباس و جماعتی که اعوان
و انصار ایشان بوده اند در امر خلافت همه مقطوع الکفر بلا شبهه و واجبست برائت
از ایشان و لعن بر ایشان چنانکه واجبست برائت و لعن بر مثل ابو جهل و عتبه و شیبه

از مشرکان قریش که محاربه با حضرت رسول کردند و فتح او از مرتبه رسالت خواستند
و بعضی از علمای ما رضوان الله علیهم استثنا کرده‌اند از خلفای بنی امیه معویه و یزید
و عمر بن عبد العزیز را بنا بر ترتیب خلافت از اول و دوم و سوم و چهارم و پنجم و ششم و هفتم
الصواب وان کان لفظ ظاهر فی قول المصنف فی لعن بنی امیة اللهم العن بنی امیة فانه
بنا فیه مجیب الظواهر المخالفین که معتقد امامت ائمه ضلالت اند اگر از اهل جحود و عناد
باشند شک نیست در کفر و استحقاق لعن ایشان و اگر از باب غیبت و اعوام باشند
ایشان در آخرت نیست اگرچه بنا بر آنکه خالی از تقصیر نیست معذور نخواهند بود
قاصر باشند از درجه تقصیر معذور تواند بود اگر سؤال کنند که اگر جاری مذکوره
میبودند هر آینه جاری میبود بر ایشان احکام کفر من منع الوارث والمراث والصلوة
علیهم واخذ الغنیمة واتباع المدبر و معلوم است که حضرت امیر در وقت قدرت بر هیچ
هیچیک از این احکام نکرد جواب گوییم که احکام کفر مختلف باشد چه حکم حربی غیر ذمی باشد
در قبول جزیه و تقریر بر دین خود و عدم آن باتفاق و در جواز نکاح و اکل ذبیحه و عدم آن
نزد مخالفین پس لازم نبود که این نوع از کفر که مظهر شهادتین باشد حکمش حکم
کفار باشد در احکام مذکوره و معتزله نیز قائلند بکفر بجسم و مشبهه با آنکه احکام کفر
بر ایشان جاری نکرده‌اند باب پنجم در معاد و مراد از معاد اعتقاد کردن است بر جمع
نمودن خدای تعالی جمیع مردگان مکلفین را در روزی که معروف است بروز قیامت
و حاضر کردن همه را در موقف واحد بجهت حساب اعمال و حکم کردن بر عذاب کافران و احسان

بدوزخ گنهکاران از داریست مهیا بجهت رسانیدن عقاب و بدخول مؤمنان بهشت
که جای نعیم از داریست اما بجهت ایصال ثواب و مقصود از این باب در چند فصل بیان
خواهد شد انشاء الله تعالی فصل اول در بیان وجوب معاد و صحت اعاده بدانکه معاد در لغت
بمعنی بازگشت است و مراد در اینجا بازگشت روح است بسوی بدن بعد از مفارقت از او
و از ضروریات دینست وجوب بازگشت روح بسوی بدن در روز قیامت برای دادن
جزای عملی که در دار دنیا کرده باشد و عقل نیز دلالت بر وجوب معاد بنا بر وقوع و جزای
و وعید بر عقاب واجبست وفا کردن بوعده و وعید و آن موقوفست بر بازگشتن
روح بسوی بدن و نیز حکمت مقتضی وجوب معاد است و الا اطاعات و عقاب محسنات
بودی و صدور عبث از خدای تعالی ممتنع پس امتناع صدور عبث موجب ایصال ثواب
و عقابست و ایصال ثواب و عقاب بعد پس معاد واجب باشد پس بطریق قیاس استثنائی
گوییم اگر معاد واجب نبودی صدور وعید باطل و امر و نهی عبث بودی لیکن بطلان
صدور وعید و عبث بودن امر و نهی ممتنع است نتیجه صدور پس معاد واجبست
سؤال کنند که وجوب معاد نوع صحت اعاده است و اعاده روح بسوی بدن صحیح نتواند بود
چه اگر جایز باشد یا بعین بدن اول خواهد بود و این محالست بنا بر انعدام بدن اول
و امتناع اعاده معدوم بعینه بالضرورة و یا مثل بدن اول و این نیز ممتنع است و الا
لازم آید که ثواب و عقاب غیر مطیع و عاصی باشد و این ظلمست و قبیح جواب میدهد
یکی از مذهب محققین که قائلند بتجرد روح و بقای وی بعد از موت بدن پس گوییم بدن

بعد از مفارقت روح معدوم شود بحسب صورت و باقی باشد بحسب ماده و در روز
اعاده فانی شود بر ماده بدن صورت دیگر مثل صورت اول و تعلق گیرد باین بدن معاد
روحی که مجرد است و باقیست بالشخص و تشخص تشخص نسانی مگر تشخص تشخص نفس
ناطقه که روح عبارت از اوست و تشخص نفس ناطقه ماده بدن از حلت با صورت
دیگر صورت معین نمیبینی که تشخص طفل بعینه همان تشخص کهل و شیخست با آنکه بدن کهل
و شیخ بعینه بدن طفل نیست پس هرگاه روح مثاب مثلا بعینه روح مطیع باشد که
باقیست بالشخص و ماده بدن بعینه ماده بدن وی لازم نیاید که مثاب غیر مطیع باشد
چنانکه لازم نیست که کهل مثلا غیر طفل باشد وجه دوم بر مذهب جماعتی که قائل نیست تجرد
روح بلکه روح را قائم و متحد بدن دانند موت بدن لیکن گویند که بعد از موت
معدوم نشود بلکه متفرق شود اجزای وی و آنچه معدوم شود بسبب موت جسد بدن باشد
که شرط است باجتماع اجزای بدن در روز قیامت چون اجزای متفرق شود مجتمع شود
و باز حیات یابد تشخص همان تشخص اول باشد بعینه چه تفرق اجزای جسد موجب زوال
تشخص وی نتواند و این هر دو جواب بنابر تسلیم امتناع اعاده معدومست بعینه
و در میان مردم جماعتی هستند که قائل نیستند بامتناع مذکور و کار بر ایشان لازم
باشد محتاج بجواب نباشد و بسیار دانست که از آنچه گفتیم دو جواب معاد دانست
بر وجوب معاد جسمانی بنابر آنکه ثواب و عقاب جسمانی است و ایصال ثواب و عقاب
جسمانی لا محاله موقوفست باعاده بدن بسبب آنکه روح بی واسطه بدن قبول لذت و الم

جسمانی

جسمانی لا محاله نتواند کرد و ظاهر است که ثبوت لذت و الم جسمانی مستلزم ثبوت لذت و الم
روحانی نیست چنانکه مذهب محققین قائلین بتجرد نفس ناطقه است پس حق ثبوت
روحانی و جسمانی هر دو باشد اما روحانی بنابر تجرد نفس ناطقه و بقای وی بعد از مفارقت
از بدن و انتقال وی بکمالات حاصله از علم و عمل یا انتقال وی از ضد کمالات و اما جسمانی
بنابر وجوب ابقای وی و وعده که موجب ایصال ثواب و عقاب جسمانیست و چون
صحت اعتقاد دینی موقوف باعتقاد تجرد نفس ناطقه نیست و این رساله مختصر است
و ذکر اعتقادات دینیه الهی از اثبات تجرد نفس ناطقه و بیان تفصیل لذات و آلام
روحانی لمن امن شوند تا خلاف شرط لازم نیاید و اگر کسی را ذوق اطلاع بر امثال این مسائل
باشد رجوع بگوهر مراد کند **فصل دویم** در بیان وعد و وعید و ثواب و عقاب و جنت
و نار و سائر امور اخروی بدانکه وعد عبارت است از اخبار بوصول نفع بموعود
از اخبار بوصول ضرر بموعود و نفع اگر تحقق باشد و مقارن تعظیم و اجلال او را
ثواب گویند و اگر مستحق باشد و غیر مقارن تعظیم موعود و اگر غیر مستحق باشد تفضل گویند
و ضرر اگر مستحق باشد و مقارن اهانت و استخفاف بود عقاب گویند پس ثواب
نفعیست مستحق مقارن تعظیم و عقاب ضرریست مستحق مقارن استخفاف و حسن
ثواب عقلی است چه ثواب در برابر فعل مکلف بود و ترک منهی عنه است که مشتمل
لا محاله بر مشقت و التزام امور شاقه بودن منافع عظیمه قبیح است عقلا و هیچ عظیم اعظم از مقارنت
تعظیم نتواند بود و هر نفع که موعود باشد هر چند عظیم باشد که در برابر مشقت تکلیف

نباشد پس اگر ایمان مشقت قبیح باشد لامحاله و اما وجوب عقاب حق است که عقلی نیست
چه برای انزجار از قبایح و اخلال بواجبات استحقاق عقاب و اختیار آن کافی است
بلکه وجوب عقاب سمعی است و مجمع علیه و واجبست خلود ثواب از شائبه تخفیف خلود
عقاب از شائبه نقیض خلود ثواب بسبب آنکه اگر خالد نباشد از نوعی که خاص
باشد مخوف او بود و در برابر مشقت تکلیف نتواند واقع شود اما خلود عقاب بسبب آنکه
در انزجار او دخل باشد لامحاله و واجبست است دوام ثواب عقلا چه احتمال انقطاع
شائبه است که واجب است خلود ثواب از آن و اما دوام عقاب حق است که عقلا
ثابت چون اصل عقاب چون اصل عقاب و احتمال انقطاع موجب عدم خلود نیست
چه احتمال دوام منافی آنست بلکه سمعی است و مختلف فیه و حق دوام برای کفار و انقطاع
از فساق اهل ایمان اما دوامش برای کفار لولا دلالة القرآن علیه و الاخبار ظاهرة لا یقبل التأویل
و اما انقطاعش از فساق بنا بر استحقاق ثواب ثواب بایمان و سائر اعمال خیر و وجوب
دوام ثواب ایجابیست پس مقدم نتواند بود بر عقاب و مجتمع نیز نتواند با عقاب پس
لابد است تقدیم و انقطاعش برای ایصال ثواب و دیگری برای ایصال عقاب انتهی
دین است و تحقیقش فی الجمله مجمع علیه است و اما وجوب جنت و نار الآن مختلف فیه است
و حق وجود است الآن لولا دلالة القرآن علیه مع عدم المعارض الذی یصلح للمعارضة و اما
عقاب قبر اجماعی است و حق و مثبت فی الجمله و خلافی که بعضی کرده اند بعد از تحقق اجماع
شده از درجه اعتبار ساقط است و اما دوامش عقیب دفن خلافی است و بعضی

که قریب

که قریب بقیام الساعة و اتفاق احادیث و هر چه در باب استماع عذاب قبر گویند بجز
استبعادات و هیچگونه اشکالی متصور نیست و اما سؤال و حساب اعمال و نشر صحائف
در روز قیامت و همچنین میزان و صراط و اشیاء دیگر جمیع این امور اجماعی است
و قرآن و حدیث شاهد بر آن پس واجبست اعتقاد بجمیع آنها **فصل سیم**
در بیان ایمان و اسلام و کفر و فسق و نفاق بدانکه شک نیست که معنی ایمان بحسب لغت
تصدیق است از امانت کما قال تعالی حکایة عن اخوة یوسف و ما انت بمؤمن لنا یعنی تو تصدیق
نیکوئی و بد نمیدانی سخنی که ما گفتیم و قال تعالی یؤمنون بالجبت و الطاغوت یعنی
تصدیق میکنند و باور میدارند سخن کاهنان و ساحران و بطلان را و نیز در حدیث
در محاورات خود فلان یؤمن کذا و مانند این بسیار است و اما بحسب
شرع خلاف است علما را اما مرجئه بر آنند که تصدیق بقلب است بر تمام
در جمیع ما جاء به من عند الله و مکذب بودن اعتبار لسان و قریب باین مذهب است
ابو جعفر طوسی است که کانه قال الایمان تصدیق بالقلب و لا اعتبار بما یجری علی اللسان
و کلیه کان عارفا بالله و بنبیه ملا وجب له علیه عرفته فهو مؤمن و بعضی بر آنند که ایمان مجموع
تصدیق قلبیست با اقرار بلسان و این مختار محقق طوسی است و بعضی از اصحاب بر آنند
که مجموع تصدیق بقلب و اقرار بلسان داخل مجموع است و دلالت کند بر این قول آیات
از احادیث معصومین صلوات الله علیهم و معتبر بر آنکه ایمان عبارتست از اطاعات
یا از بعض آنها لا جمیع مذهب جمهور و با فراط حق با تفریط کاهی مذهب آخر بر شیخ طوسی است لا

بر مختار خود باینکه ایمان در لغت نیست مگر بمعنی تصدیق قلبی و اصل عدم نقل است
و دلیلی نیست بر نقل و در لفظ شرع هر چه دلیلی نیست بر نقلش واجب است حمل بر معنی
لغوی ما یثبت در لغت هر تصدیق ایمانست و در شرع ایمان نیست مگر تصدیق مخصوص
اگر گویند در عرف تصدیق قلبی فهمیده نشود مگر بقول پس واجبست اعتبار قول بلسان در ایمان
جواب گوییم که تصدیق قلبی بودن قول نیز فهمیده نشود چنانکه در اخرس چه در عرف
اخرس و ساکت را نیز مؤمن گویند و استدلال کرده محقق طوسی که بر اعتبار اقرار بلسان
در حصول ایمان بقوله تعالی و جحدوا بها و استیقنتها یعنی انکار کردند کافران باینکه
یقین دانست پس اگر تصدیق قلبی که استیقان نفس عبارت از آنست کافی بود و جحود
باو نسبت نکردند و جوابش آنست که استیقان نفس کنایه است از آنچه مرکوزست در عقول
که اگر اجهار نظر نکنند هر آینه یقین بحق خواهند دانست نه آنکه بالفعل یقین دانند این تصدیق
و اذعان از کرده و دیگر آنکه مراد تصدیق قلبی است که ظاهر شود باقرار بلسان یا بقول
چنانکه در اخرس و ساکت نه تصدیق قلبی که در تقدیر ظاهر خلاف آن باشد چنانکه کفار
معاند پس حق آنست که حقیقت ایمان نیست مگر تصدیق قلبی چنانکه مختار شیخ طوسی است بلکه
اعتبار لسان بلکه سائر جوارح نیز ضرورت است برای ظهور تصدیق قلبی و صحت اطلاق
لفظ مؤمن شرعاً چه اجماعی است عدم صحت اطلاق مؤمن بر کسی که ظاهر نشود از او تصدیق قلبی
یا ظاهر شود خلاف تصدیق قلبی و بآنچه گفتیم تأویل توان کرد آنچه وارد شده در احادیث
معصومین علیهم السلام که ایمان شش قسم است عمل جوارح بجز سائر اعمال قلبی که هست بر مقدمه

عمل جوارح در ایمان و چون حقیقت ایمان معلوم شد حقیقت کفر که مقابل آن باشد
یعنی عدم ظهور تصدیق قلبی بچیزی که واجب است تصدیق قلبی بآن اعم از اینکه تحقق تکذیب
قلبی یا عدم اعتقاد تصدیق کذب متحقق باشد و اگر با عدم تصدیق و تکذیب اظهار
تصدیق کند مسلمان باشد و من لم یؤمن لقوله تعالی قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا
اسلمنا پس اسلام اعم باشد از ایمان بحسب تحقق نه بحسب صدق بلکه بحسب صدق
مباین باشد چه اسلام اقرار بلسان باشد با عدم تکذیب قلبی اعم از اینکه تصدیق قلبی
باشد یا نباشد و نفاق اعم باشد از کفر کذا چه نفاق تکذیب قلبی باشد با اظهار تصدیق
و ایمان و لغت بیرون است از چیزی و داخل شدن در چیز دیگر و اما بحسب شرع
فقال المحقق الطوسی هو خروج عن طاعة الله تعالی مع الایمان و قال الشیخ الطوسی هو عبارة عن کل معصیة سواء کانت صغیرة او کبیرة لان معاصی الله تعالی کلها کبائر و انما سماها
صغائر بالاضافة الی ما هو اکبر منها و هی کبیرة بالاضافة الی ما هو اصغر منها و مذهب شیخ طوسی
اقربست بتحقیق چه تخصیص فسق بمؤمن در حدیث معلوم نیست بلکه تحقیق اینست که
معاصی کافر نیز فسق است و خدا تعالی کافر را فاسق خوانده کما فی قوله تعالی و الکافرون
هم الفاسقون **فصل چهارم** در بطلان احباط و جواز عفو و وقوع شفاعت
بدانکه جماعتی از معتزله گفته اند بحابط میان طاعت سابقه پس اگر هر دو مساوی باشند
طاعت ماند و نه معصیت زائل کند طاعت سابقه را پس اگر هر دو مساوی باشند
طاعت ماند و نه معصیت و اگر یکی زائل باشد بر دیگری تقدیر زیادتی باقی ماند

زیرا که معصیت یعنی کوچک طاعت
معصیت سابقه را بقدر
معصیت زائل کند طاعت تمام

وعلمای اصاله و سائر محققین قائلند ببطلان تحابط چه مزیل شیء باید که منافی او باشد
اما شود و منافاتی نیست میان طاعت و معصیت که مانع باشد از اجتماع در محل واحد چه
فعل واحد قابل نبود که باعتبار طاعت باشد و باعتبار معصیت چه جایز است که هر کدام
فعلی دیگر باشد و همچنین منافاتی نیست میان استحقاق ثواب و استحقاق عقاب چه بدیهی است
چون بودن شخص واحد هم مستحق ثواب و هم مستحق عقاب چنانکه تواند بود هم مستحق مدح
باشد و هم مستحق ذم و دیگر آنکه مستلزم خلف است لامحاله چه در صورتی که معصیت
مساوی طاعت باشد یا زائد بر او لازم آید که اصلا ثواب نیابد بلکه عقاب هم نیابد
و حال آنکه مستحق ثواب بود بفعل طاعت چنانکه دانسته شود و قوله تعالی فمن یعمل مثقال
ذرة خیرا یره و من یعمل مثقال ذرة شرا یره و استدلال مخالف بقوله تعالی ان الحسنات یذهبن
السیئات باطل است چه مراد اینست که کثرت حسنات موجب آن شود که بگرد سیئات
نگردند نه آنکه سیئات کبیره زائل شوند و همچنین استدلالش بقوله تعالی ولا تبطلوا اعمالکم
بالمن والاذی و قوله تعالی لا ترفعوا اصواتکم فوق صوت النبی ولا تجهروا له بالقول کجهر
بعضکم لبعض ان تحبط اعمالکم و قوله تعالی لئن اشرکت لیحبطن عملک چه مراد آنست که
اعمال خود را بوجهی واقع مکردانید که مستحق ثواب شوید و عمل شما بآن باطل شود
چه صدور بر وجه من و اذی باطل است و حضور مجلس نبوت و شرف خدمت حضرت
رسالت پناهی صلی الله علیه و آله بهترین اعمال تواند بود هرگاه با رفع اصوات و جهر اقوال باشد
هر آینه موجب سوء ادب و کراهت آنحضرت است لامحاله از وجه اعتبار ساقط شود

باشد

باشد و هر عملی که بعد از آن متصور نبود هرگاه بر وجه اشد آن واقع شود البته با عدم
مساوی بود و قوی ترین شبهه ایشان آنست که چون واجبست خلوص ثواب و عقاب
پس اگر استحقاق هر دو باقی باشد خالی از آن نیست که مستحقین یا مجتمع باشند یا متعاقب
پس اگر مجتمع باشند لزوم عدم خلوص ظاهر است و اگر متعاقب باشند عمل خالص نباشد
از شوب منتظر لامحاله و جوابش آنست که عمل هرگاه بعقاب باشد تواند بود که شوب عقاب
علی شوب منتظر بگذارد و احتمال انقطاع و تعقب ثواب بخاطر رسد که با سیئات اشتباه
حاصل شود و چون ثابت شد بطلان تحابط پس استحقاق عقاب بجمیع چیزها از آنچه
شد بدون توبه مگر بتفضل و عفو الهی و یا بشفاعت و خلافی نیست در جواز عفو
از صغائر مطلقا و از کبائر بعد از توبه لیکن در جواز عفو از کبائر بدون توبه خلافست
و حق جواز است عقلا و سمعا اما عقلا بنا بر آنکه عفو احسانست چه شک نیست
که اسقاط حقوق مستحقه در حکم ایصال نفع است و ایصال نفع احسانست پس اسقاط
حق نیز احسان باشد بلکه بهترین احسانها چه بسیار باشد که اسقاط حق عظیم
از ایصال هر منفعتی باشد و شک نیست در حسن احسان و ایصال منافع بغیر پس
شک نباشد در حسن اسقاط مضرت مستحقه از غیر و چون عفو حسن باشد لامحاله
جائز باشد و اما سمعا فلقوله تعالی ان الله لا یغفر ان یشرک به و یغفر ما دون ذلک
لمن یشاء و ظاهر است که تخصیص این آیه کریمه بصغائر یا بکبائر بعد از توبه صحیح
نیست اما بصغائر بنا بر ایمان سابق آن و اما بکبائر بعد از توبه بنا بر عدم فرق میان

وسائر کبائر و عدم تخصیص بعضی دون بعض فلا یصح التعلق بمن یشاء و لقوله تعالی قل
یا عبادی الذین اسرفوا لا تقنطوا من رحمة الله ان الله یغفر الذنوب جمیعا و تخصیص شرک
خلاف ظاهر است باعدم دلیل و ارتکاب خلاف ظاهر بدون دلیل جائز نه پس شرک و کفر
بیرون رفت باجماع و باقی ماندند سائر ذنوب مطلقا در حکم مغفرت و غیر ذلک من النصوص
و همچنین وقوع شفاعت اجماعی است و خلافی در آن نیست لیکن خلاف است که شفاعت بمعنی
طلب زیادتی ثوابست برای مستحقان ثواب کما هو مذهب المعتزله و یا بمعنی طلب اسقاط
عقاب برای مستحقان عقاب کما هو مذهب غیرهم و حق معنی دویم است چه اگر شفاعت حقیقت
بود در طلب زیادتی ثواب لازم می آمد که هرگاه ما دعا کنیم بجهت ازدیاد درجات حضرت
پیغمبر ص توان گفت که ما شفاعت پیغمبر ص میکنیم و شک نیست در امتناع این اطلاق پس
شفاعت باین معنی نتواند بود بلکه بمعنی دویم باشد و حقیقت در آن و لقوله ص ادخرت شفاعتی
لاهل الکبائر من امتی و این خبریست که جمیع امت آنرا تلقی بقبول نموده اند و در حکم متواتر است
و ظاهر است که اگر شفاعت بمعنی طلب ازدیاد منافع میبود تخصیص او باهل کبائر و جهل ذلک
بسبب آنکه چون احباط باطلست نتوان گفت که ثواب اهل کبائر زائل است باکبر و اجتناب
باز دیاد ثواب بیشتر چه بسا که صاحب طاعاتش از مؤمن خالی از گناه بیشتر باشد و ثوابش
بیشتر باشد پس تخصیص اهل کبائر نتواند بود مگر بنابر جاحتشان باسقاط عقاب و معتزله متمسک
بقوله تعالی ما للظالمین من حمیم و لا شفیع یطاع چه اگر شفاعت بمعنی طلب اسقاط عقاب
بودی هر آینه شفیع غیر ظالمین که مراد عاصیان نبودی چه غیر عاصی را عقاب نیست که محتاج

بطلب

بطلب اسقاط باشد پس شفاعت مخصوص بظالمون بودی و نفی شفیع از ایشان وجه
نداشتی پس باین آیه هم استدلال بر مذهب معتزله توان کرد و هم معارضه باحدیث مذکور
و جوابش آنست که منفی در این آیه شفیع مطاع است یعنی شفیع که بر وجه اطاعت مقبول شفاعتش
باید کرد و منافات ندارد با ثبوت شفیع مجاب یعنی شفیعی که از روی اجابت شفاعتش
کرده شود و ایضا متمسکند علی التوجیهین بقوله تعالی و ما للظالمین من انصار چه شفیع
ناصر باشد جوابش آنست که ناصر کسی است که دفع مضرت از غیر از روی قوت و غلبه کند
بخلاف شفیع که واقع مضرتست از روی خضوع پس نفی ناصر نفی شفیع نباشد و ایضا
متمسکند بقوله تعالی و لا یشفعون الا لمن ارتضی چه مرتضی کسی است که افعالش
پسندیده باشد و فاسق افعالش پسندیده نیست پس شفاعت مخصوص غیر فاسق
باشد و آن نتواند بود مگر بمعنی طلب ازدیاد ثواب و جوابش آنست که لابد است
در لمن ارتضی از تقدیری و اولی نیست تقدیر افعاله چنانکه شما میکنید از تقدیر آن
یشفع فیه چنانکه ما میکنیم بلکه این اولی است بانظیر باقوال خدای تعالی که من ذا الذی
یشفع عنده الا باذنه و قوله تعالی لا یغنی شفاعتهم شیئا الا من بعد ان یاذن الله لمن
یشاء و یرضی پس بر این تقدیر معنی چنین است که شفاعت نمیکنند مگر کسی را که خدای
تعالی بپسندد و خواهد که شفاعت کند در باره او **فصل پنجم** در وجوب توبه و
معروف و معنی از شکر بدانکه توبه عبارتست از ندامت بر فعل معصیت و لازم این ندامت
عزم بر عدم عود بمعصیت پس شک نیست که توبه واجبست عقلا بنابر آنکه ندامت

بر فعل قبیح واجب است عقلا پس توبه فی نفسها طاعت باشد و سبب استحقاق ثواب
لکون کل طاعة کذلک لاجماع که شرع نیز بر وجوب توبه وارد شده مثل قوله تعالی توبوا الی الله
جمیعا و قوله تعالی توبوا الی الله توبة نصوحا الی غیر ذلک و اجماعست بر سقوط عقاب با توبه
خلافی در این نیست لیکن خلاف است که وجوب سقوط عقاب با توبه سمعی است که اجماع
دلالت بر آن کرده و یا عقلی بعضی بر آنند که عقلی است بنا بر آنکه توبه اعتذار است و با اعتذار
مواخذه قبیح و شیخ طوسی ره بر آنست که سمعی است و منع کرده قبح مواخذه را با اعتذار و حق
مختار شیخ است چه با اعتذار ترک مواخذه حسن است نه آنکه فعل مواخذه قبیح است چه
هرگاه مواخذه مستحق باشد مجرد اعتذار رفع استحقاق نکند بلکه همان استحقاق باقی است
بالضروره و بابقای استحقاق مواخذه قبیح نتواند بود بالضروره و اگر کسی استبعاد کند
از آنچه گفتیم قیاس بسایر حقوق مستحقه باید کرد تا رفع استبعاد شود اگر گویند صاحب
حق هرگاه محتاج باشد بحق خود طلب حق از او یا اعتذار از قبیح نیست لیکن اگر مستغنی باشد
قبیح است جواب گوییم این فرق وقتی باشد که سبب حسن مواخذه منحصر باشد در احتیاج و لازم
نیست چه شاید که مصلحتی دیگر باشد در مواخذه و یا مفسده باشد در ترک مواخذه و جمیع
افعال الهی از این بابتست پس لازم نیست آنکه حاجت از او مسلوب باشد طلب حق از او
قبیح باشد و نیز خلاف است در اینکه توبه مسقط عقاب توبه از جمیع معاصی است و یا توبه
از هر معصیتی مسقط عقاب آن معصیت است و این خلاف فرع خلاف اولست چه هرگاه
بوجوب سقوط عقاب بسبب توبه عقلا توان گفت قائل شود بسقوط عقوبت هر معصیتی

با توبه از آن معصیت و هرگاه قائل است که اسقاط توبه هر عقاب را سمعی است نه عقلی و دلیل
بر آن نیست از سمعیات بغیر از اجماع پس لابد است که قائل شود بوجوب توبه از جمیع معاصی
چه آنچه اجماع بر آن منعقد است آنست که هرگاه توبه از قبیح لکونه قبیحا باشد که هر آینه مستلزم
عزم بر عدم عود است بمثل القبیح فی کونه قبیحا تنها در خصوصیات وجوه قبیح و لا محاله
این چنین توبه هرگاه از جمیع قبایح باشد مسقط عقابست و کسی را در این خلافی
نیست اما اسقاط توبه از بعضی معاصی بنا بر خصوصیت وجوه قبح او عظم المستحق
علیه من العقاب من عقاب المعصیة را خلافی است نه اجماعی پس چون باطل
شد عقلی بودن اسقاط باطل صحت تبعیض نیز کذا قال الشیخ و بباید دانست که بر تقدیر
عقلیت اسقاط توبه عقاب را ظاهر حجت طوسی تبعیض است چه هرگاه با اعتذار
واجب شود قبول توبه در هر اعتذاری واجب خواهد بود مگر اینکه گویند که مطلق
اعتذار کافی نیست بلکه با اعتذار لابد است از بذل مجهود و این وقتی محقق است
که لازم شود بر عدم عود بمطلق قبیح و این معنی لامحاله در قبول اعتذار داخل باشد
و اما وجوب امر بمعروف و نهی از منکر خلاف است که عقلی است یا سمعی و حق وجوب
سمعی است لدلالة النصوص من القرآن و الحدیث علیه و نیز وجوب فی الجمله مجمع علیه
امت است و محقق طوسی در تجرید استدلال کرده بر نفی وجوب عقلی باین طریق
که اگر واجب عقلی بودی هر آینه بر خدای تعالی نیز واجب بودی لان کل واجب
عقلی یجب علی کل من حصل فی حقه وجه الوجوب و اگر بر خدای تعالی واجب

پس اگر عمل بان کردی هر اینه هر معروف واقع شدی و هیچ منهی بعمل نیامدی و
واقع خلاف اینست و اگر عمل باین نکردی لازم آمدی که حق سبحانه و تعالی اخلال
بواجب کند و این ممتنع است عقلا و لنا کلام فی هذا المقام لیس هیهنا موضع
ذکره و خلاف است که وجوب ان مخصوص است بامام و یا بر غیر امام نیز
واجبست و حق وجوب انست بر هر که عالم باشد بحسن معروف و قبح منکر
و تجویز تاثیر و انتفای مفسده و هذا اخر ما اردنا ایراده
فی هذه الرسالة و الحمد لله اولا
و اخرا و صلی الله علی خیر
اجمعین
خلقه محمد و آله
الطیبین
الطاهرین
امین یا رب سنه ۱۳۳۶ ت
العالمین